نام کتاب: شرح عقاید نسفی

مؤلف متن: عبدالله بن احمد نسفی محشی:

شارح: مسعود بن عمر تفتازانی مترجم:

تاریخ تحریر: ۱۲۱۶ ق نوع خط: نستعلیق تعداد سطر: ۲۱

نام کاتب:

موضوع: عقاید زبان: عربی عدد اوراق: ۱۸۰

طول: ۲۴/۵ عرض: ۱۴/۵ شماره عمومی: ۴۳۱۸

وقفی / خریداری: آستان قدس رضوی ۴۵ (موسوی) شهریور ۱۳۸۹

ملاحظات: صدراً ۷ صفحه در اشعار و اخبار و ذیلاً ۵ گ در اشعار ضمیمه است.

شریعتی

هو الله

خواجه حافظ

[illegible]

خواجه حافظ

از خدا [illegible]

[illegible]

گناه [illegible]

که [illegible]

اللهم [illegible]

[illegible]

[illegible]

والعد باليد الآى الآى جمع الآية اى بطريق العقد
العقد اما العد برؤس الاصابع او بالقلب فغير مكروه
بالاتفاق علامة التفتازاني في شرح فقه كيداني

الفاضل المحشي عبارة عن قره كمال والمحشي المدقق عبارة عن مل احمد وبعض الفضلاء عبارة
عن مولانا حميد جندي وبعض الافاضل عبارة عن مولانا عصام الدين منه

اسناد دعای بازوبندی حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه وسلم
قرآن شفیع روز عرصات و سرور کائنات و خلاصه
زبده موجودات آنست که روزی حضرت حق سبحانه و تعالی
حضرت عزت موجب جبرئیل را به حضرت پیغمبر فرستاد و گفت یا محمد
بدانکه این بازوبندی را به هیچ پیغمبر فرستاده بودم مگر خداوند
هجده هزار عالم این بازوبندی را از نور پاک خود آفریده ام
و بازبید قدرت خود نوشته ام یا محمد از برای تو و امتان تو فرستاده
ام که تا هر که بازوی راست خود ببندد که بعد از شما بر امتان شما
ماند ... این دعا هر که با خود ... مقصود ... داشته باشد اگر
... خداوند هجده هزار عالم ...
این دعا ... باشد ...
... از زخم ... مطلق ... در امان
باشد اگر ... و سلامت ... اگر ... سودا ...
... اگر بی بخت باشد با خود دارد صاحب بخت و دولت گردد اگر بی
فرزند ... حق تعالی او را فرزند دهد ان شاء الله تعالی و دیگر از
... و انس جن و از ... و از ... و از مکر ...
... از ظلم ظالمان از بیماری ... از بلای ...
... بدگویان ... بدخویان ... همسایه ... از زخم
چشم بدان از درد سر از درد ... از درد دندان از درد چشم
... از درد ... دست و پا و بازوی ... باشد از
... ... و از ...
... در میان صد هزار دشمن باشد ... اگر ...
... باشد این دعا را نوشته با خود
... که لیلی مجنون ... بوسی ... کردن
... بسیار است اما مختصر کردیم تا خواننده و نویسنده

بسم الله الرحمن الرحیم
یرید الله ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا الآن خفف الله عنکم
وعلم ان فیکم ضعفا ذلک تخفیف من ربکم ورحمة اللهم یا عالم السر والخفیات
اللهم یا دایم الابد الابد ... بلا عدد والعقوی بلا مدد ذو ...
بلا ولد المخزن ... وهو السید الواحد احد احد الصمد الذی
لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد ...
... المغضوب علیهم ...

والرحمة فی الروم

قال النبی علیه السلام البرکة فی شام والعداوة

والعلم فی البغداد والحکمة فی الهرات والبغض فی العداوة

والغیبت والبهتان فی ماوراء النهر صدق یا رسول الله

ابتدا از طهارت سازم — از برای ثواب بر دارم

لغت پاکی بود معنی او — اصطلاحا معنی دیگر گو

اصطلاحا معنی این سخن — آنچه در این کتاب معین شد

فرض بود [illegible] — در دو هشت [illegible]

این بود در اینکه چند طهارت — ابتدا این [illegible] تحت هوی

چند غرض به انکه از این گوش — غرض وجه [illegible] دیگر

شد ندا اهل میان گوش [illegible] — هشتا گوش دیگر ای با خوش

شد تمام بیان چند چهار — شستن [illegible] فرض بود [illegible]

غسل دو دست [illegible] — دو جه را بر تو کردم اخبار

فرض باشند [illegible] — شستن [illegible] [illegible]

ابتدا بود [illegible] امام — فرض بود دو دست [illegible]

آن ز فرا که بر تو ساز [illegible] — نیز [illegible] محمد [illegible]

— مرفق [illegible] را نگوید فرض

فرق و سنت شنو تو اهل فهم — یقسم یعنی بیا لا یقسم

بعد تقسیم نوع ادب [illegible] — کز نماند شنو تو ای ساقی

زین فرق سنت ز لا یقسم — عکس این آنکه صورته یقسم

زین جهت گفته بود داند — با طلان سخن بیع در سواق

تا بخوانند کتاب بیع ادا — لا یجوز گفته اند بیع شرا

زین جهت لازم است بنهد — با مسلمان الملک اقرار

عالم فقه را کند همراه — نماز کنند طریف راه

فرق سنت ز ربا [illegible] — در دو بابت که شرط ادا است

حال این سخن با هم متصل — اهل قال سخن خواهی اهل دل

محتسب را که لازم اظهار — این کلام را که بین باشی چهار

بعد از این احتیاط خود سازند — [illegible] خوب را [illegible] فردا زند

محتسب این زمانه را دیدیم — او ندانند فساد لا قابل

پا بر [illegible] چگونه خود سازند — شرع را او چگونه [illegible]

دو دیگر را بیان سازیم — محتسب غافل سخن عیان سازیم

خانه اهل ذمه را ای ذرات — این کلام را دوام بکن تو یاد

بی علامت بر [illegible] باشد — هست لازم ز محتسب باشی

تا که سائل ورا دعا نکند — استغفار کش ورا بباید به

دیگرش این موذن [illegible] شد — جاهل وقت بنده نه بر [illegible]

چونکه ننهند از برای عشا — می بگویند از ان [illegible]

ان سفید یکه باشند غایب — می بگویند از ان اد طایب

گر چه در مختصر ز فتوای [illegible] — یعنی با قول صاحبین را ایشی

مولوی عبد الحکیم سرخیالی

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدست ذاته عن احاطة الافكار وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار نحمدك حمدا تنفلق في رياض القدس زهراته وتنتشر في محافل الانس نفحاته ونصلي على من ولي فوق ما يسعه الافهام ويدرك ما لا يصفه الاوهام وعلى آله الذين هم كسفينة نوح من ركبها نجى واصحابه الذين كالنجوم من اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية للملك القمقام والهمام العلام الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه حريا بان يصحب قد اشتهر في الفحول وتداولته ايدي القبول فاعطوا عنه الفوائد وكتبوا عليه الحواشي ثم ان من احسن ما علقه الفاضل المحشي المولى المحقق بلطف معانيه وحسن مبانيه قد مهدت على اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدفاتر لكنه لما بابرد العليل وليشفي للغليل لان الكتاب ... ذاهب ومحدداته تحير الخيال لكل طالب ثم به بهن عن الكشف فاستيابه تنفف بعلى اعين الزمان بحقوق معانيه فقيدت اوابده ذات شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده آخذا لقسم القاصرين ... لمن اشبه الناظرين فجاء بحمد الله موافقا للمامول وتم بعون الله مطابقا بلمسئول ثم الحقته بجناب من يعمل بما دركواهل الاحسان وازال بكرمه الصفو عن الزمان بحر زباع الخافقين ... والسمي لخلايق بلطف سلطنته وهو النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر السعود بنات الخلافة مالك الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك مؤسس مقاصد الفضل والعلم ... فو عند الجود والحلم الكفوة الصادع في الله في الجهاد ... السابع في البوادي والوالي ... لهدف العمال والومح العوامل حتى صف ... ذرهق البطل في العلماء والصلحاء ... الموبد بجنود النور من عند الله الغازي ابو المظفر شهاب الدين شاه جهان پادشاه الغازي فهو الذي يتولاه ... سيد المرسلين بالرشد والتكميل ... في الوسايط الخير من صفاء الله ... من العطيل والتطبيل

هو الرابط ... الكبرى من حقوقه والعبارة النور من دولته ولقد امر بعد به في جميع الاحوال حتى تؤدي من مراد الجلال ما ادى ... اوتيت عطاء من ربك اذا ادبه فهو الملك الولي المقابل على التقلب الحمدي والاحدي والمستعد بترويج الدين الاحمدي من النجاحة الى اصابه فقد فاز بشرف علياه ومن صدق عن ... نفرا ولا دلياه لا زال ... حباه الكاسرة وسلم سلسلة الجبارة اللهم يا لطيف بالعباد ويا رؤف يوم التناد ارزقه الاستقامة والسداد بحرمة النبي وآله الامجاد قوله الحمد لمتناهي المستوجب في الفصيح تقول فلان اهل لكذا ولا تقول مستاهل والقوم يقولون كذا في القاموس مستاهل ... جيدة واستكار الجوهري غلط وقال القاضي في تفسير الفاتحة لا يستاهل لان حمد الحق ... الله تعالى لو صفه ولم يرد المتاهل في اسمائه قلت اراد به معنى الوصف العام ذهابا الى انحصاره في ذاته لا ذاته المخصوصة لكي ... ذاته تعالى في قوله ... وما بينهما فقصد لا الوصف اي ... اتصف بالبناء ... ذاته المخصوصة او ... ورود اهل المترادفين ورود الآل في ... ورد في الحديث ... النعم والفضل والثناء بحالي ... ومذهب القاضي من انه اذا اتصف ذاته بصفة يجوز اطلاق اللفظ الدال عليه اذا لم يوهم النقص ... والصلوة ... صلى اذا دعا ... هو اسم يوضع موضع المصدر يقول صلى صلوة ولا تقول ... فرستادن والسيد من ساد قومه ... سيادة ... فعيل بمعنى ... سيادة ... وسرادة ولا نظير له يدل على ذلك انه جمع على سيائدة بالهمزة مثل تبيع وتبايع ... البو لكن فعيل جمع على فعل كانهم جمعوا سائدا كقائد وقادة وعلى سيائد بالهمزة على خلاف القياس ... وجبائد ... القياس بلا همزة كذا في الصحاح وآل محمد ... وقيل امته وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل ال الذين ... وفي رواية انس رحمه الله سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم من آل محمد قال كل مؤمن تقي كذا في الشفاء والصحب جمع صاحب كركب وراكب ... صحبة والصحابة بمعنى صحبت كردن

و يارى كردن و المراد بهم الذين طالت صحبتهم مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم متّبعين وقيل
بشرط الرواية وقيل هم مسلمون رأوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكرها بعد الآل تخصيص بعد
او تعميم بعد تخصيص والسبيل جمع السبيل وهو الطريق يذكر ويؤنث قال الله تعالى قل هذه سبيلي وقال
تعالى وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا والمراد بها الشريعة واراد به وصلاة قد وقع جوابا
باعتبار الاخبار والاعلام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ او ظرف بمعنى قدامك والتبر اسم
وسكون الباء الموحدة الفصيح على الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء
والثاني من القراءة بمعنى شب رفتن من حد نصر فهذا ذي بحذف حرف النداء وقع صفة
شبه طالب اسرار شرح العقائد النسفية بساري هذا الكتاب بالسائر في ظلمة الليل في تحيره وعدم
الاهتداء الى مقصده وهذا الكتاب بالمصباح في كونه آلة الاهتداء ثم استعمل لفظ المشبه به في المشبه
ويجوز ان يكون استعارة تمثيلية على التشبيه لمركب كتاب خبر مبتدأ محذوف اي هو كتاب والحمد
استثناء في تبيان كونه تبرها والمكامن جمع مكمن كمكان اذ هو اضيف ووصف بالخفية تنبيها على
المواضع الخفية غاية الخفاء والادان الحين جمع اوان كزمان وازمنة والدعوى بالكسر وبالمد
بالجيم والتشديد الدال المهملة كوتاه كردن سخن والنعمة مصدر بمعنى البيت تقرير تشييد
كردن معظم الطرائق ومن المهم من الشعر وصلا من عن الاعراض اذا الصق الانقاد وفيه من اتونح
كلام اذا اعم مراده والاسم المفرد الجمع الغائب رحمت وعصى المتكلم من حام الطائر وغيره
حول الشيء يحوم حوما اي دار وما مصدرية ورمت رام يروم روما طلب عطف عليه اراد
بالكيس الهابل الخالية عن الدلائل وبالمبين من غير عند ما علي ما ذكره قد كسروه في حواشي المطالع اوا
دالحروف المنطقية وغير المنطقية بدكر الخاص وارادة العام والمعنى حين مارست تصحيح الالفاظ
صرفا عن السقم اللفظي والمعنوي وفي الخفية اشارة الى انه في غاية تفاتيش اذ من الحجاب
من متعلقاتها وتوابعها وفي بعض النسخ الخفية وهو تصحيف اذ الكتاب لا يكون في الخزانة والسلم
فالوجه الخفية بزيادة الباء في الصحيح النحو ما يحف بالرحمن البرالعالي الرؤوف الرحيم

فان

فان ضمت فهو وان فتحت مدوت المثل بفتح الميم والثاء المثلثة الصفة الفائقة من قوله
تعالى وله المثل الاعلى في السموات والارض الصاحب مطلق الوزير بلا تقييد والصاحب السلطان الذي
بضم الدال اقام ربيعه وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ماله وسمه وصله الصغير
الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه يطوى على صيغة المجهول من الطي بمعنى در نوردیدن من
ضرب الفج بفتح الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البئر والفج ذو الوادي
وفي اختيار الفج اشارة الى كثرة الواردين عليه مع تحمل المشاق سعيه الاستقبال بين الناس
الامال جمع امل وهو الرجاء عبر عن ذوي الامال بالامال اشارة الى انهم لاعتمادهم على مكارم
اخلاقه يعدون حسن التوجه اليه بانفس الامال السحيق البعيد باهت من حيات وهي الفاخرة
والتيجان جمع التاج واللام الرأس والجماجم والحلل جمع حلة بضم الحاء وتشديد اللام
اذا وردت السحان والحلل ما يسمى حد ومفاخرة بسبب لما لا تجمع الكتابة وثبت
لما الجباه تحسن والمقصد ان الوزارة والامارة قد استقر في مقره وتمكنت
ولعل جمع النبي والحلل السابقة اشارة الى جمع وجوه الوزارة والامارة وفي فعيل مع
الولاية من حد ضرب التاج الولاية ددبيت السدن والفت وال دنيح وكسر الواو
وهو الوجه ويجوز فتحهما فعلى هذا الصواب وان كان ذكر في شرح المواقف في شرح الاسماء
الحسنى الولي النصير وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الاباد جمع الابد جمع الابد
بمعنى الدهور عطف تفسيري رسمه شبه ربيد العلم وزوى سلوم وحفظها عن
الضياع بهيئة من اخذ او عبد المعرك وحفظ على الوقوع فيها فقوله اخذ الايدي العلماء
والعلوم استعارة تمثيلية الالوية جمع اللواء بكسر اللام ممدود والعلم الصغير وقال اللام
وفي اختيارها الاعلام اشارة الى احياء هم العلم الشرع صغيرها وكبيرها والرسوم جمع رسم
وهو العلامة عطف تفسير للالوية ويجوز ان يخص الاول بما هو شعار الاسلام جاء بالجاء
المهملة والزاي المعجمة اسم فاعل من الحوز جار يحوز او حيازة والمآثر جمع مأثرة

بفتح الثاء او ضمها وهي الكريمة لانها تؤثر اي تذكر ويأثرها قوم عن قوم يحدثون بها والمفاخر
جمع المفخرة بفتح الخاء وضمها المأثرة فهو تكرير للاول الا من لفظ للتقرير ويجوز ان يراد بالاول الكلام
الحسنة ومن الثاني النسبة يقال فخرته افخره فخرا اذا كنت اكرم منه ابا وامّا والاول في الآخر يدل
على ارتكابه واللام عوض عن الضمير اي حاوي اول الرياسات وآخرها وهو كناية عن نيله جميعها
والدرائد جمع درج بفتح الجيم وهي شيء تثبت فيه النقاد وقال شبانوني تقدمت الكرائم اذا
افرجت منها الزيوف والمعاريج المصاعد جمع مورج او معرج في الدرج ارتقى والوقاد
المشتعل من صدوق الطوق بفتح الطاء وسكون الواو التوسع والطا فرد وقوله من حد الامكان
اغراق خارج عن حد الامكان الدلالي ولذلك زاده بقوله والتكيّت المذكر الذي نبت بابه
اصله من الواو تنقلب ياء لانكسار ما قبلها كانهم بنوه على فعل بكسر الفاء للفرق بين الصوت
المسموع وبين الركز المعلوم وصعب حلاله فاعل يدل والوهم مفعوله وما في خيل في محل
الجسد بنت وطيف الخيال مجيئه في النوم يقال طاف الخيال يطيف طوفا ومطافا هو زينكوا
بينه ولى هي اسم فاعل من السمو وهو العلو المنظور في مبالغة المنظور والديوان صاحب
الدفتر المذكور وحده ذلك الدفتر من دونت الكتاب جمعته وقرئت بعضها العجم يعني
ان الوزراء ينظرون اليه دائما متقربين بما يأمره وهو تدقيق هو مبالغة في الالفاظ يعني
الى فظ في الديوان بمعنى الدفتر كذا في الجوهري شرح المطالع آصف وزير سليمان عليه
السلام ومدوح باعتبار وصف المتقدم من كونه وزيرا عظيما نافذ الحكم جامع لجليل
الافعال ومكارم الاخلاق طاب بضم الطاء وتشديد الراء الملتين اي جميعها والعمر في
به راجع الى كونه محمودا اهل الفضل فاعل كفى والباء زائدة وبرهان مفعوله ويجوز
العكس والباء زائدة كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم كفى بالمرء اثما ان يحدث بكل ما سمع
والباء في بكماله للملابسة فيكون مع المجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني هو او للسببية
وفي الاوج حال من ضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن خبر مبتدأ المحذوف اي هو

مستلب

مستلب بكماله او بسبب كماله بدر كامل كون البدر في الاوج والزاخر بالزاي والخاء المعجمتين
والراء المهملة من زخر الوادي اذا امتد جدا او ارتفع والنوال العطاء وبنائي كما هو في فتح
في بكماله في كل العلم متعلق بمستحق بحر العلم اي تعمق فيه وتوسع وفي متعلق بحاله اي بازائه
وعالم بفتح اللام اي آله من الحكم ما لكل العالم سحبان اسم رجل من وائل كان بليغا يضرب
به المثل في البيان عي على وزن فعل من العي خلاف البيان وقد عي في منطقه وعيي ايضا فهو عيي
وزن فعيل وعي على فعل ومعن بفتح الميم وسكون العين المهملة من ائمة البيان كان
اجود العرب البليغ من البلوغ وهو الوصول من حد نفسه والبخل ضد الجود والافتضاح والتدبير في
الامر ان ينظر الى ما يؤول اليه فرد وتعاقب المنعم ترك شغل بدل قصد الى التعميم لفظ مؤكد
له ولذا ترك العطف فكل تمام الفاظ من ماله في حق الاشتقاق والدلالة به الاشتقاق الناشي
وبدله اياه مقدورلا له فيه والنزاع انبوبه كردن ما رحاب جمع رحبة مثل الواو كبرجم
ما ارتفع من الجدر ومبتدع اسم فاعل من تبرع اي ينبذ الرفع وفي جعل فعاله مطلقا رفع
الانوار ... ان جمع نعاله جميلا في ما في الغشور به الكنده للدال من حد نفسه وترك التفضيل
للتعميم الغرة بياض في جبهة فوق الدرهم وغرة كل شيء اوله واكرمه فعلى الاول استعارة
بالكناية ونحسته على الثاني حقيقة والمقصد وعاء باحسان النور اليه دائما من مبالغة كما لا يخفى بدر
من شعب علومهم والمدب جمع مأرب الحاجة واصله الدر الدرى فيسل لحسن انما والبيع ترشيح له
التبيان لا مرّ الجمع ونحوه من الثمر فيه ترشيح الى قوله دل ورد ما ورد في وجد عليه من الناس
ليقول منه فان رفع عطف على الحمد والسماك كوكب نيران من السواك السماك
الاعزل والسماك الرامح واضافته الى العلا للحسن انما وكذا الكواكب البل من والاخير مذكر
العادة والكواكب والبرج والشرف من لطف التلازم الشمول والاعادة وكونه
وجملة ان يسر له الامد المستبقة والتوكل عليه او رده دفعا لما توهم من يسبق
من البيان في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه بعسى الكلك بعون

بسم الله الرحمن الرحيم

التحرير في الصحاح التحرير التقويم المتقن ونقل عنه التحرير العالم البليغ في العلم كانه تحرير الشيء علماً وعملاً وقد يق لحرت كتاباً كذا اعملاً اي علمت حق العلم ذكره الجاربردي في شرح الكشاف وما يق انه لفظ يونانى فغير ثابت انتهى يعنى ان التحرير بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من التحرير في اللغة مثل الذبح في الحلق واما التحرير في اللغة اصلاً كانه لعدم الجزم بالاضافة لجواز ان يكون موضوعاً لهذا المعنى بالاصالة لكن يصح التحرير بحيث ليشمل العلم والعمل لما لا يخفى وجه لان المراد هو ذو التحرير البليغ كل العلم والعمل المراد به من ادلة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ انما الكمال لا يحصل الا بها هو عام اى جزاه ويحمد منتسب بلطفه ثم جزاء العمل عملاً لا يطلق الثلاثة ثم بنى منه بقسوة لمعنى الخطر ماله قدر كذا في الصحاح هو بعد ما يمن بالتسمية كلمة ما مصدرية وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق محقق في باء بسم الله متروك اى متيمناً او متبركاً وقيل ان متعلق الباء ابتدائى بيسر معناه الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول لابتدائى بل المراد به انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيهما ابتداء وكذا افاده في التلويح ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب بكلمة بسم الله لا تجدد وله هو في تعقيب التسمية الخ اى في ذكر الحمد بعد التسمية فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت بانه لم يمنع بعد قوله بعد ما يمن بالتسمية مستدرك قلت ربما يتوهم من ذلك ان النكات الباعثة الى ايراد الحمد لله لخصوصه وليس كذلك فان الاصل ايراد التحميد مطلقاً بعد التسمية فتخصيص النكات الآتي ذكرها ذلك النكات الاتي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يلزم ذكر التحميد اذ يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة ان الى بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً آخر لكذا على ما قال الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قول الشيخ كما بدأ بعد التيمن بالتسمية بالحمد انه افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد ولم يورد بعده شيئاً اخر ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه

كلام الشارح في التلويح والاصل الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد وراء اخذ في ذكرهما قال المحشي التفتازاني انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لان الاقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الكلام المجيد ذكر البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة اى تسمية التبرك المطلوب متفق عليه العباد وبعد هذا التحقيق تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الكلام المجيد ثم لا يخفى على كل ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقر فان التعقيب باسلوب الكلام المجيد انعقد على الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما ونفي امتثال الحديثين الابتداء ولا حاجة اذا ما قيل هنا في ثلاثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد في الاول عمل بالشرع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكلام وفي الثالث امتثال لحديثين وما ظهر ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما نقل المصنف مخالف للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب ... البخاري يا ... في مصنفات التيمن

[illegible]

صدر الكتاب ... في الخطب ذوي الرسائل والوثائق ولا محمد ... حاصل مع التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث الحمد لله وانما اذا كان بالحمد كما سمعنا من الاستاذ فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين اقول ولا يخفى ان المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدى مؤداه والا لكان المبتدي بالحمد الله ونحوه مبتديا بالحمد لله والحمد مع انه خلاف المقرر عند الكل

بسم الله الرحمن الرحيم

التجريد في الصحيح التجريد العام المتفق ونفل علم التجريد العام البليغ في العلم كأنه تجريد الشيخ علماً وعملاً ودقيق الحث كما بالكذا علماً اعلمت حق العلم ذكره الجاري في شرح الكشاف وما يوتي لفظ يوثاقي فيه ثم بث انتهى بعنى ان التجريد بالمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من التجريد في اللغة مثل الذبح والحلق والمسائل العقلية واما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعاً بهذا المعنى بالاصالة لكن بمعنى التجريد يحيث يشمل العلم والعمل كما لا يخفى وجلاله انما خوذ في التجريد لكل العلم والعمل المراد به من ادلة العلم وتكراره فانه الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها عامل الى وقاه وعلى محمد منتسباً بلطفه ثم جزاء العمل عملا بالحق [illegible]
الكلام ثم [illegible] ما في الصحيح بعد ما تمي بالتسمية كلمة جامعة
[illegible]
بعد قوله [illegible]
لله بخصوصه وليس كذلك فان اراد التحميد مطلقاً بعد التسمية
ذلك الكلمات الا انه في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من غير ان يكون قدم التسمية اذ يجوز ان يكون معنى العبارة الحمد كونه ما اليه بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئاً اه ولكن على ما قال الفاضل الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التسمية بالحمد انه افتتح بعد التسمية بالحمد ولم يورد بعده شيئاً آخر ولا يخفى ان الاجماع لم ينعقد على انه لابد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه

كلام الشيخ في التلويح والاشارة الى الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد والى ان ذكره كما قال الحسن البصري انما ذكره بعد قوله بعد التسمية لله ربنا الاقتداء في تعقيب التسمية بالتحميد اذ لا معنى بالتسمية في حق الكتاب المجيد قوله ذكر البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في بسم على المصاحبة اي التسمية اي اول السورة مقول الى العباد فعلى هذا التحقيق تعقيب التسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التسمية في حق الكلام المجيد ثم لا يخفى على كل ذي فطنة ان كل واحد من الكلمات مستقر فان التعقيب باسلوب الكلام المجيد انعقد على الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال الحديثين الابتداء ولا حاجة الى ما قيل من انه ثلاثة احدها الابتداء بالتسمية والثاني تأخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد في الاول مع بالشرع وفي الثاني الاقتداء باسلوب الكلام وفي الثالث امتثال الحديثين وكما ظهر ان ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعل المصنفين مخالفاً للاجماع لانه انما انعقد على تعقيب الاول لزم عدم الامتثال فهو ممنوع لانه صرح بعض شراح البخاري بانه في صحة حديث التسمية مقال فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى الملوك وكتب القضايا مفتتحة بالتسمية دون التحميد لانه ذكر الامام النووي في اول شرح المسلم انما بدء بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ بحمد لله فهو ابتر وفي رواية فهو اقطع وفي رواية فهو اجذم وفي رواية اقطع وفي رواية بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ذكره باب هذه كتابه الامر فيه التسمية فقط الى اراد بالحمد ذكر الله تعالى لامتثال الله عليه وآله وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن الحاجب الى لفظ الحمد انما يحتاج في الخطب دون الرسائل والوثائق ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار الصفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعترض الفاضل الحلبي على هذا التوجيه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث الحمد لله واما اذا كان بالحمد على ما سمعنا من الاستاذ فلا يتم الامتثال الا بذكر العبارتين الى قوله ولا يخفى ان المراد بالحمد لله وهذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي بالحمد الله ونحوه مبتدياً بالحمد لله ومحمد مع انه خلاف المقرر عند الكل

انه قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال وقيل ان الموجود في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به الا لو كان اراد بقوله انما موجود في الحديثين هو الابتداء هو مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا شك ان التعقيب يستلزم لا لامتثال بهذا المعنى وان اراد الابتداء بهما بشرط عدم التعقيب فهو بالتالي ممنوع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب

وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان الابتداء معناه التقديم ومعنى بداءت الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو المقصور بالامرين فى العمل بالحديثين يفوت العمل بالاخر فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي يعني ان المراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد بحمل الابتداء الواقع في الحديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المتبادر ان يقول انما يحمل الابتداء في احد حديثين على الحقيقي والاخر على الاضافي او العرفي او يحمل احديهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون سابقا على جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون سابقا الى البعض على قياس معنى قصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لا ان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان القصد الحقيقي في اعلى مراتب البلاغة بالنسبة الى جميع ما سواه لا ينافي ان يكون بعضه ابلغ من بعض وكذا بحمل الباء للاستعانة يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبتدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اقطع و اقطع ولا

ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في ابتداء امر بالتسمية والتحميد معا بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء الة وبهذا يمكن ان يلتزم ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم ترك التأدب باسم الله تعالى بجعله الة لكن قال السيد الشريف ما هو اشبه لكن ان لا يكون اسم الله الة باعتبار انه يتوسل ببركته فيرجع الى معنى التبرك فقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اوفى من مزيد الحشية من الحمل على الملابسة وقيل لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر اخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان تلفظ بها دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس لانه ان ابتدأ بالتسمية في ان التلفظ بها فان الاستعانة بها باقية وتستمر الى اتمام امر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد فليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول الشروع فيه ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم يرد الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما اشار اليه ودفع بعض هذا الاعتراض بان يلتزم كون الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بهما عند تركها وجاز ان يحمل معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الاستعانة بهما لعدم تحلل زمان بين الابتداء وذكرهما فلا بد من ملابسته ويجوز ان يكون الباء في الحديثين

الى قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال وقيل المراد

في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به الا وان اراد بقوله انما هو في الحديثين

هو الابتداء هو مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب اولا فلا يسلم ان التعقيب يستلزم الامتثال

بهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالشرع ممنوع ولذا قيل ان الامر

بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب

فما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان في الابتداء معناه التقدير ومعنى بدايت الكتاب

بكذا جعلي اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين

فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر فدفع اما بحمل الابتداء على العرفي يعني المراد بالابتداء

في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد فكل الابتداء بهذا المعنى بامور

متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في

ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قال الفاضل الجلبي من ان المراد من الابتداء الواقع في الحديث

بالحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المتبادر ان يقول اما

بحمل الابتداء في احدهما على العرفي في الاخر على الاضافي او العرفي او بحمل احدهما

على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون سابقا على جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون سابقا

الى البعض ثم بين معنى قوله الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية

حقيقي غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لكن الابتداء

الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان

انصاف القرآن يكون في اعلى مراتب البلاغة بالنسبة الى جميع ما سواه لا ينافي ان يكون بعض

سورة ابلغ من بعض وكذا بحمل الباء للاستعانة يعني المراد بالابتداء في كلا

الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وحمد الله ليست صلة للابتداء بل هو للاستعانة

فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبتدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع

الاستعانة الفاعل في صدور الفعل منه بالآلة مثل كتبت بالقلم

ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان يستعان في الابتداء

بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من الحمد والتسمية جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز

الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا يكون جزء الشيء آلة له ويمكن ان يلتزم ومن ادعى الجزئية فعليه البيان

ويلزم ترك التأدب باسم الله تعالى بجعله آلة لكن قال السيد الشريف باهو اشرف كان الا يكون

اسم الله آلة باعتبار انه يتوسل بالبركة فقد رجع الى معنى التبرك قد رجح المصنف

بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على الملابسة

فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن

بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في ان يتعلق بها

بها دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس لانه ان ابتدأ الشيء باستعانة التسمية

في ان التلفظ بها فان الاستعانة بها يقع ويتم الى ان تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة

بالتحميد فليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول الشروع

فيه ذكرهما لا الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي يشرع فيه متصلا بذكر

التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا الا

عتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي ودفعه لم يبق منشأ الاعتراض لو يلزم ان الاستعانة هي

مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث ينقطع الاستعانة بها عند ترك الآلات اجاب المحشي

معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع من الاستعانة

بهما لعدم تخلل فاصل بين الابتداء وذكرهما او الملابسة ويجوز ان يكون الباء في الحديثين

للملابسة والابتداء في كليهما محمول على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا

باسم الله تعالى وحمده يكون اجذم واقطع اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك التلبس

ذلك الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع ولا يخفى ان الملابسة الى

ودفع الاعتراض المقرر بهو ان يلحق الى التلبس بهما حين الابتداء لا ان التلبس بهما لا يتصور

لكن قد سمعت اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قبل الامور
في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق امتثال بهما وان اراد بقوله انما مورد الحديثين
هو الابتداء هو مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب او لا فلا نسلم ان التعقيب يستلزم الامتثال
بهذا المعنى وان اراد الابتداء بهما بشرط عدم التعقيب فهو بالتسمية ممتنع ولذا قيل ان الامر
بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب انتهى
وما يتوهم من تعارضهما ودفع التعارض ان في الابتداء معناه التقديم ومعنى بدايات الكتاب
بكذا جعله في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين
في لفظ ما في الحديثين لفوت العمل باحدهما فدفع اما بحمل الابتداء على العرفي يعني ان المراد بالابتداء
في الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور
متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في
ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قاله الفاضل المحشي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في التحديث
بالحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ الظاهر ان يقول اما
بحمل الابتداء في احد حديثين على الحقيقي والآخر على الاضافي او العرفي انتهى او يحمل احديهما
على الحقيقي والمراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه والاضافي ما يكون بالنسبة
الى البعض دون البعض [illegible] الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية
حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء التسمية لان الابتداء
الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان
الفصاحة في القرآن يكون في اعلى مراتب البلاغة مع اشتمال جميعها سواء لا ينافي ان يكون بعض
سورة ابلغ من بعض انتهى ولكن الاحتمال الثاني لا اشتماله على ان المراد بالابتداء في كلا
الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله والحمد لله ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة
فيكون المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجذم واقطع او للملابسة

ولا يخفى ان [illegible] الاستعانة [illegible] فيجوز ان يستعان في الابتداء بهما
بجزء من المبتدأ اولا يجوز [illegible]
[illegible]
المعنى الذي [illegible]
[illegible]
الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن
مستعينا بالتسمية يوجد في الآن الذي
الابتداء الذي باستعانة التسمية [illegible]
الامر المشروع فيه وكذا الحال في [illegible]
ذكرهما وهو باق من اول المشروع
الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر
[illegible] في ذلك الامر [illegible]
الاعتراض لو لم [illegible] الاستعانة بهما

مثل الاستعانة بالآلة [illegible] حيث يقطع الاستعانة بهما عند تركهما وجاز ان يكون
معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الاستعانة
بهما لعدم تحقق [illegible] في حين الابتداء وذكرهما انتهى او للملابسة اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين
للملابسة في الابتداء وكليهما محمول على الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا
باسم الله وحمده يكون اجذم واقطع اي لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او
ذلك الامر متلبسا في حين الابتداء بهما يكون اجذم واقطع انتهى ولا يخفى ان الملابسة الخ
ودفع الاعتراض المقدر بهذا لان التلبس بهما في حين الابتداء محال لان التلبس لا يتصور

قوله ولا يخفى ان الملابسة الى قوله فيكون ان الابتداء الخ

ان التلبس بهما وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال
محل بحث مع ان الظاهر المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة
ملابسة المبتدئ بالبسملة والحمدلة لا ملابسة الابتداء بهما قيل
الابتداء بهما معا وذكرهما معا صح فلو ابتدأ حين ذكر البسملة التلبس بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو
متلبسا بالتسمية وحصل التدفع [illegible] الملاصقة والاتصال هو عام يشمل الملاصقة بان يتصل
على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء لذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يكون ذكر الشيء قبل
الامر بدون تخلل زمان بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزء من الكتاب ويذكر البسملة قبل الحمد ملاصقا
به بلا توسط زمان بينهما فيكون ان الابتداء اى التلبس المبتدئ بهما اما ان التلبس بالتحميد فظاهر
ان الابتداء بمعنى ان التلبس بالتحميد لا الابتداء الاول بمعنى ابتداء التحميد لكونه جزء او منه واما
بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا واسطة الزمان ولم يرد المحشي بقوله ان التلبس بهما اى الابتداء ان
ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد ... لا يمكن اجتماعهما في
زمان واحد فالتلبس باحدهما ينافي التلبس بالاخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في
ان واحد قال المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل
بحث مع ان الظاهر المقصود من الحديثين على تقدير كون الملابسة ملابسة المبتدئ والمبتدئ بهما
ملابسة الابتداء بهما انتهى وذكر الشيخ المحقق جلال الدين الطوسي في شرح للقصيدة ولا
قال رضي بان الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا يصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو مررت
بزيد فانه لا يتحقق المرور بمكان يقوم فيه زيد حتى كانه متصل بزيد والاخر الباء يدخل
على المفعول المنتصب بفعله اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل بالمفعول نحو امسكت زيدا
لان في الاول امسكت زيدا وخلوا الباء ليعلموا ان امساكك اياه كان بمباشرة منك
بخلاف امسكت زيدا بدون الباء فيطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة منك
انتهى ... فعلم ان الباء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد
وبمعنى المقارنة والمباشرة بلا مدخولها كما في امسكت بزيد فتدفع البحث الاول واندفع
ما اورده بعض الفضلاء ان الباء الملابسة تستدعي تعدد الفعل عن فاعل الفعل الذي
هو في حيزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه كرد من التبس الملكوف ... وذلك يا ... عدو

الابتداء

قوله ولا يخفى ان الملابسة الى قوله فيكون ان الابتداء الخ

ان التلبس بهما وفيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان الظاهر المقصود من الحديثين على تقدير جعل الباء للملابسة ملابسة [illegible]

نعم يجب مقارنة الابتداء بالملابسة بها لان [illegible] يجب مقارنته بالعامل

ما اورده بعض الفضلاء ان الباء للملابسة [illegible]

[illegible] وتعلقه بمفعول حال التبرك [illegible] ومن التبين المكلف [illegible]

الابتداء

بمعنى ان جزئية مجرور الباء والابتداء يكون منافيا للاستعلاء والباء وهو لا يلزم من هذه العبارة

الابتداء المجرور بها على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ غير مناف كما علمت انما يستفاد من المجرور فيعني التمسك والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر الخ فالجواب انه علمت ان المراد ان تلبس المبتدئ اى التلبس الابتداء مع المبتدأ والمبتدئ بالابتداء والابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما وعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل جزءا كما لا يخفى ثم على ان وجه الملابسة الحقيقية انما يجري فيما اذا كان المبتدأ مما يمكن ان يجعل جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل ونحوهما والتلبس وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اى التلبس بسم الله في تمام التصنيف فوزان المحشي ما يعين جزئية التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب الحق عليه على ان استلزام الجزئية للفوت المذكورة محل تردد اذ ليس للتلبس بها الا التبرك والتيمن بها ولا مدخل في هذا للجزئية والجزء وحاصل كلام المحشي يعني كون الابتداء ملابسا بها ان الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحيث كانه وقع الملابسة بها وان كان قبل الابتداء الاتصال اشار انتهى ولا يخفى ان قوله يعني وقوع الابتداء بالشيء الخ يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال نفس الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويقال المراد بالتلبس هو المصاحبة بلا اعتبار الاتصال اي التلبس ان كان زمان الابتداء زمان التلبس لا ان الابتداء يجب الذي هو التلبس بالحمد ملاصق للزمان الذي هو زمان التلبس طرف الاخير من التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان المركب من زمنك الانين وهو بعينه زمان التلبس كما لا يخفى لكن قوله ثم الخ يابى عن هذا التوجيه ايضا الظاهر ان هذا التوجيه يعني ان الباء في قوله بحيث لا الاتصال معنى التوجيه اي الجار والمجرور ظرف لغو ايضا لكان الباء للظرفية كذلك نحو عبارة المحشي اولا اتفاق ماخوذ من وصلت الشيء اذا ربطته به وهو الظاهر التحتى الخ التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لكن معنى التوحد المتقدم بالتلبس بها

الانفراد والاستقلال بلا شمول لما يتوحد به او به اي يستقل و تفرد به فمعنى المتوحد بجلال الذات
المتفرد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه استقلالا بهم فيه ملاحظة الثبوت بدون النفع
او الكمال و ان امكن اعتبارهما لانه خلاف الظاهر كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم
الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما ايضا قوله او الذات الجليلة
على نحو حصول الصورة اي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في
حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا اخذ ردا على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب
وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف انتهى قال
بعض الافاضل هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة الماهية
الكلية اما لو كان المراد ما يقابل الصفات اعني الماهية بشخصه القائم بذاته فلا فرق لا معنى
ح لهذا التقييد بالتوحد فيه اذ كل واحد منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية
الكلية و تم الرد قوله ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون لملابسة في على الفعل بعد دخول الباء وحاله
فيا ويه لا الالصاق الذي والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير التوحد فمعنى المتوحد بجلال
الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال الذات و بما ذكرنا من ان معنى التفعل
ايصال الفعل الى مدخول الباء ومعنى الملابسة تلبس عليه واثر على اول توحد [illegible]
وعلى الثاني ظرف مستقر لكن وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل المحشي
من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة فينبغي ان يكون للملابسة وجعلت صلة
التوحد او لم يجعل ولكن جعلها للملابسة فينبغي لكونها صدرا فاقلنا ينبغي ان يكون للملابسة
الباء لمعان مذكورة في علم النحو والمناسب ههنا معنى الالصاق او معنى الظرفية
والظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى على حدة
قوله اي حين اذ كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لان الكلام
البليغ فصيغة التفعل على التوحد اما بمعنى الوحدة بدون صنع كما في قولهم تجزي الطين

اي صار

اي صار جزءا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى التجوز ان كان هو الكون والصفة
فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع التكلف فلا بد لتجريده عنه حتى يصح اطلاقه عليه تعالى
ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة عين ذاته ليس شيء
فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي واما ان يكون صيغة التفعل على تقدير الملابسة للتكلف كما
في قولهم تورع فلان اي اختاره على كلفة ومشقة لا على الطبع وهذا المعنى في ذاته تعالى غير صحيح
ان يحمل على لازم معنى التكلف اي ان الفعل الذي يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال فصار
المتوحد على الواحد اشارة الى ان اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه
غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى
مستقلا وانما قلنا به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف [illegible]
لا قبل ان التجوز [illegible] معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف ولعل
الفرعية ان الفعل الذي يكون على وجه التكلف والمشقة يلزم [illegible] الفاعل من حال الى حال
يستعمل صيغة التكلف في التجوز مطلق وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ
الرضي في شرح [illegible] فيه ان قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها ههنا خصوصية كونه [illegible]
وهذا ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون العين قطعا ولذا صحت المقابلة بينهما [illegible]
اندفع ما قال المحشي المدقق فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل تامل قوله المتوحد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة قال [illegible] اي على تقدير ان يكون الباء للملابسة وصيغة التوحد
للتجوز [illegible] فمعنى المتوحد بجلال الذات المتصف بالوحدة الذي [illegible] مع ملابسته
جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة في
الوحدة في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال
يحتمل ان يحمل الباء للسببية [illegible] لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال التوحد
واما على تقدير حمله على التكلف فلا يصح لانه يلزم ان يكون لجلال الذات مدخل في الاتصاف
ولهذا لم يعده ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قلنا به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف
وفيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث الا ان يراد بكونه من فروعه تفرعه [illegible] تامل
[illegible]

بالوحدة الذاتية فيلزم ان يكون ذاته وكذا لا يصح عطف الكمال عليه انما هو كلام المحشي
موافقا لظاهر عبارته ومن ثمه قال الفاضل الحلبي في توضيحه ان معنى قوله في اي حين اذا
تقرر انه يجوز ان يكون الباء للصلة وللملابسة وعلى الى صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع
نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف كما يستعمل في صيغة التفعيل ونحو
ثم على التحقيق للصيرورة كما للصيرورة دون تكلف وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال في
المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف لاستحالة الصيرورة مع الصنع
والتكلف فقط واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي اي الكون
بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو الظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة
لا يستعمل في اللغة على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة
والتكلف على الله تعالى اذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولا على الكمال
التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة لا اتصاف بالوحدة الذاتية كما
مر غاية الكمال اتصافا كاملا على الكمال وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته
الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء
للملابسة لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء
صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان
قوله في يا دبعضه ابا لا يخفى على ذي الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة
التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته كقوله تحجر
الطين الى قوله وهذا التكون والتوليد مستدرك اذ يكفي ان يقول وصيغة التفعل
اما للصيرورة واما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال
منحصرة في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل
[illegible] فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده اول دليل على انه اراد صيغة التوحد

فحمول

الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الآيات الى الحجج
بمعنى من او اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا
اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يعم المعنى المؤيد بآيات من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات
الدالة على صدق الانبياء فان الحج انما يلق باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حجج الله
بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا
بالحجج لم يكن نبينا مؤيدا بآيات من بين جميع الحجج او بجميع الحجج لكن عبارة
المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير الى الله واضافة الآيات الى الحجج
من حيث قال ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ولم يقل ان آيات نبينا
وعلى تقدير كون الضمير لمحمد ينبغي ان يحمل اضافة الآيات الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

صوف

في شأنه تنبيه محمول على المبالغة صيغة التفعل
والكمال معنى التوحد بحلال الذات بالاتصاف بالوحدة
على تقدير ان يكون على الباء صلة الاتصاف في جلال ذاته
الذاتية الكاملة غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلال
او في ذاته الجليلة اوالاتصاف بالوحدة الكاملة الذاتية بحيث لا يقبل الانقسام
الذات على تقدير ان يكون للملابسة هذا نهاية تحرير كلام المحشي قدس سره وفيه ما
يخطر ببال القاصر ونظر الفاتر وللعلامة احتمالات اخر ذكرها المحشي ان لكن عندي ان ما ذكره
اولى من ما عداه وكل حزب بما لديهم فرحون مولانا جلبي الرومي رحمه الله تعالى

الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون للملابسة
الثوب لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلان لا وجه لظهور كون الباء
صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلان
قولهم ياوب عنه اباه ولا يخفى على ذي العقل الفطانة اذ المناسب ان يقول وصيغة
التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته بقوله لتحقق
الطين الى قوله ومنه التكوين الخ والتعليل مستدرك اذ يكفي ان يقول وصيغة التفعل
اما للمبالغة واما للتكلف بل مخل على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال
منحصرة في الكثرة وبدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للكثرة وبدون الصنع بل
بما يفيد فتقييده بقوله بدون صنع مع تأييده اول دليل على انه اراد بصيغة الموحد

محمود

محمولة في شأنه تنبيها على الكثرة وبدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام واما
رابعا فلانه لا مناسبة بين الكثرة وبدون الكمال حتى يحمل في شأنه على بدون صنع واما خامسا فلانه اذا كان قوله
الاتصاف بالوحدة الذاتية اه تقريرا لمعنى المتوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله
معنى التوحيد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على
حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد وغاية البرودة ثم قال واما
حملها تجوزا على الكون المطلق فهو وان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان حملها على
الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل تجريده عن بعض المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليست
اولوية الحمل على الكمال مع ان مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف
بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيها بذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة
الكاملة التي يكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الاتصاف بها بل الحمل على
الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم تامل
او لا لكون الضمير راجعا الى اه اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حجته اما ان يكون الى الله
او الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجة
بمعنى من او اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير الى الله يفيد ان آية نبينا
اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات
الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تطلق باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة
بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا
بالحجج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من بين جميع الحجج او بجميع الحجج الساطعة لكن قوله
المحشي ناظرة الى التقدير الاول اعني كون الضمير الى الله واضافة الساطع الى الحجج بمعنى
من حيث قال المفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ولم يقل ان آيات نبينا
وعلى تقدير كون الضمير لمحمد ينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف

ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج مجموعها لمعنى بحلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ
يصير المعنى المؤيد بطائفة من جميع الحجج التي اظهرت على يديه بل هذا مدح فرد اذ سائر الانبياء اما مويد بحجة
سالمة من جميع حججهم او بحجج مساوية في ذلك فيلزم ان يرتهم او فضلهم عليه ولذا فرع المحشي
على تقدير كون الضمير لمحمد تعين قطع محمد من قبيل اضلاق ثياب وما ذكرنا اندفع ما قيل ان على
تقدير كون الضمير لمحمد افادته ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في الكلام
اشعار بان لسائر الانبياء كلهم مؤيدة بامثال هذه البراهين في السطوع والبطلان ما من مؤيدة
لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فانه يشمل ما ظاهرة كما يحق هذا التمدح
من سائر الاشعار اي بالنسبة الى كلها لان المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج الا يكون
بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال المحشي الدقيق
في توجيهه ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت
هي بالقياس اليها حجة كل واحد من الانبياء وبان تكون جميع الحجج التي فرد آخر وجميع ذلك فردا
وهكذا فكانه قال اتى بسطوع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس المراد كل واحد من حجج الله
مطلق ولا كل واحد من حجج الانبياء كذلك ولا يصار المعنى المؤيد بسطوع جميع حجج الله تعالى
وان كان بعضها حجة نفسه لا يفيد سطوع جميع حجة من سطوع بعضها والمقصود هو الاول
على ما نقل في الحاشية على قوله لطع حجة فتبيل من اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج سطوعه فيدل
على سطوع جميع حجة اقوى لا يخفى انه لا حاجة الى التكلف باعتبار جميع ما في حجة واحدة وجعلها
فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله التي جاءت
به الانبياء واما عدم افادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح وظهار
شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع الحجج وان كان بعض
تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء تدل على ذلك تعم ليفيد ان آية الطاء بافراد لفظ
الآية وما نقل عنه من الحاشية على قوله سطوع حجة انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم

فانه

فان نص لو لم يكن من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد شهد واظهار شرف على سائر الا
على ما قررنا فتامل اما على توهم اما او على تقديرها الى الفرق بين توهم اما وتقدير اما ان
معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في اللفظ وسقط اعتبارها في مثال هذا المقام وتقديرها
كانها مذكورة فهو حكم مطابق للواقع
الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما
[illegible] فكر والا وما الى التوهم
واذ لم يهتد واليه فسيقولون
في الجمع بينهما وبين اما لا اجتماع
رد كلا منهما يقتضي الا انقطاع
بناء على ان هذه الجملة لانشاء المدح
ان الاخبار بالحمد مستلزم
في تمهيد للتأليف وهذا بيان
ة المفتتح حيث قال
باجمال منبطا الاجمال تفصيل
كيد مضمون الكلام وما
اذا كان من الامتناع
لا يسلك الطبع الى الحقيقة
بالاحكام الجزئيات
بما ولا يتوقف
كيد لحسن احوال الجنة
فان ثبوت الرسالة بهذه انما هو بالشرع بحيث لو فرض جميع تلك العقائد يجري الكتاب والسنة للعقيدة

ليفيد ان آية
نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
الانبياء اي بالقياس على ان المراد بافراد الحجج التي
جمعت اي جميع النبي فرد وجميع ذلك فردا كما اقتضى الانبياء
بان يكون فانه قال اتى بسطوع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء على ان نبينا على ان
وكذلك و الا المراد كل واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد من الانبياء
لما سطوع وحدها ساطع جميع حجج الله وان كان بعضها الاول على ما نقل
وليس المعنى المؤيد بسطوع جميع حجة بل سطوع بعضها فالمعنى ان نبينا
والا لما افاد سطوع جميع حجة قبيل اضلاق ثياب من قوله
وهو لا يفيد ساطع حجة فيه ذلك الفصيل وانما لم يحمل على
على قوله فساطع جميع حجة في ذلك عند الفصل والتعميم
على سطوع النحو في ذلك ان التخصيص والمصدر [illegible]
مذكور في كتب الغاية وحلية مع ما يستعمل الذوق السليم
لمطلق في هذه الغاية ليس عليه السلام الى النبي عليه السلام
بالاضافة جميع الضمير الى ان كل شخص معه [illegible]

ليفيد التمدح بانه نبيا مؤيد بحجج جميعها المعجزة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ
يصير المعنى المؤيد بطائفة من جميع الحجج التي اظهرت على يديه بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجه
سائرهم من جميع حججهم او بحجج مساوية في ذلك فيلزم ان ... وهم مورد او فضلهم عليه ولذا فرع الحجج

اي الجمع المضاف يفيد الاستغراق على تقدير كون الفم مجرد ...

فانه

فانه لو لم يكن من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد ذلك واظهار شرفه على سائر الا
على ما قررنا فتامل اما على توهم اما او على تقدير ها الى الفرق بين توهم اما وتقدير ها ان
معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة اعتبار ها في امثال هذا المقام ترك
حكي كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة فيه وتجري في الاحكام كالمذكورة فهو حكم مطابق للواقع
وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان التقدير اما
بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والا ولى ان يقال
الفاء والاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله واذ لم يهتدوا به فسيقولون
هذا افك قديم بطريق تعويض الواو ومتعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينهما وبين اما لانها في
اوائل الكتب اما من الاقتضاب او من فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع
عما قبله واما على تقدير التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجملة الانشائية
العلم والحمد او على ان جملة الحمد والصلوة خبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم
بالصلوة يدل على التعظيم واما القصة على القصة والجامع ان الكل تمهيد للتاليف وهذا بيان
نسبة الظرف معمول لما المفهوم من السياق كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال
واما بعد فان خلاصة الاصلين ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصيل
يمكن ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها تاكيد مضمون الكلام وما
وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله خلاصة الاصلين واما اذا كان من الاقتضاب
وفصل الخطاب كما فيما نحن فيه فلا يجوز القواعد جمع قاعدة وهي الاساس لكن يعني الاعم
بهما بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات
لان العقائد الحقة في المسائل العقائد يدرك العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها
على الشرع كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته ولا كمسئلة الحشر واحوال الجنة
فان ثبوت امثال هذه انما هي بالشرع بحيث يؤخذ جميع تلك العقائد بحكم الكتاب والسنة

ويعتمد عليها والاكتفاء بتحصيل الحكمة الالهية العقلية الموافقة لا يصلح للاعتداد اذ كل احكام
العقل بقضية الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة
على الكتاب والسنة بكون الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل
الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومرسلا للرسل ومصدقا لها اذ لو لم
يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة الذين
هما اساسان للعقايد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقايد من الكلام وكون الكلام
اساس اساسها يقتضي كون الشيء اساسا لنفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية
وثانيا ان الكلام اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد
من الكلام فاساسها اساس فالكتاب اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب ايضا مثل الاولى
قلت اولا الجواب المذكور ثم والمسلم ان العقايد بحسب اعتدادها يتوقف على الكتاب المتوقف
على العقايد بحسب ذاتها ولنا ثانيا ان الكتاب ومن اساس الشيء هو الاساس بالذات والمسلم فيما نحن
الشيء ما يتوقف هو عليه لا بعض ما يليه والمسلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد والكلام
انما هو اساس العقايد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو كذلك
فتامل انتهى وفي ذكره اولا ابطال التوجيه المذكور لكونه اساس الاساس ما يستلزم اساسية الشيء
لنفسه لان جميع العقايد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقا
دية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان
يكون بعض العقايد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان
قوله العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه المهم الا ان يقصد منه الاشارة الى انه كما يلزم
اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقايد من الكلام فاساسها اساسه
فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا من ان
لا فائدة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الكلام اه الكتاب الذي

هو اس

هو اساس العقايد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام
فاساسها اساس فالكتاب اساس العقايد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب والسنة
كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح وثانيا اولا من الاعتراض الاول ان الحصر المستفاد من قوله الا
يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على
مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي
تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لا يخفى ان منع الحصر المذكور
مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت ...
وكلامه على ما يجيء واما على مباديها ...
فبواسطة نف ...

قوله الكلام اساس العقايد لان المتبادر ... اي شيء خيالي فيما نقل منه
... يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة
ويمنع المقدمة الثانية اعني والكتاب اساس الكلام ... اساس الفن ما يتوقف عليه لا

ويعتمد عليها والانكشافات كما في الحكمة الالهية لعقلية والوفاق لا يصلح للاعتداد اذ كثير اما لحكم

العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة

على الكتاب والسنة يكون الكتاب ... والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل

الكلامية من كون الواجب موجود ... ومرسلا للرسل ومصدقا لهم بالمعجزات

ليثبت كل منهما لم يثبت ... للكتاب ... الله

هما اساسا للعقايد ... وكون الكلام

اساس ...

... هو

فتامل انتهى ...

لنفسه لان جميع العقايد على ما ...

دية فلا بد ان يراد بالمسايل التي جعلتموها ...

يكون بعض العقايد اساسا لجميعها ومن جملتها ذلك البعض

قوله العقايد من الكلام مما لا يحتاج اليه العلم الا ان يبين المقصود منه

اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقايد من الكلام و

في الكتاب اساس الكلام و ان الكلام اساس لم فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره بانه

لافادة القرينة الثانية للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقايد لا انه اساس الكلام ... الكتاب الى ...

هو اسس

هو اساس العقايد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام الذي العقايد من الكلام

فان اساسيا اساسا فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية في تعويلها الكتاب والسنة

كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح ... ومن الاعتراض الاول ان الحصر المستفاد من قوله الا

يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مم اذ كما يتوقف اكتساب عليها يتوقف على

مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي

تلك المسائل او مباحث النظر فلا يلزم اساسية الشي لنفسه كما لا يخفى وفي منع الحصر لو كان نوع

مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته

وكلامه على ما سيجي واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام اساسا للاساس باعتبار مبا

ديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق اصول

اساس العقايد كما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر

نظرا قال المحشي الجلبي اي لو سلم الحصر المذكور فنقول التوقف باعتبار متحقق لان العقايد من

حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم

توقف العقايد من حيث الاعتقاد على نفسها لا من حيث الذات ولا استحالة فيه

فيه قال الجلبي في توجيه منع الحصر لا نسلم ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية

لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغة الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه

المنع بهذا الطريق غير موجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون

اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر واما كونه

من الله تعالى فموقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم وسيجي تفصيله اذا جاء

على الاعتراض لنا نمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقايد لان المتبادر

من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة

ونمنع المقدمة الثانية اعني والكتاب اساس الكلام لان اساس الشي ما يتوقف عليه

بعض ما يرد الالزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
اساس لنفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه لكن مسلم لكن المتقدمين فاساس الكتاب هو نفس العقا
يد والكتاب اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقايد من حيث
هو اساس فيه ان معنى الاساسية هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب
كونه اساس الاساس ولعل المراد بقوله فليتامل قوله ففى هذه القرينة ترق فى المدح توزيع على ما
سبق يعنى اذ الكلام اولا بالقواعد الكتاب والسنة ففى هذه ترق فى مدح الكلام لشرف قوله مبنى
علم الشرايع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما اعم من الاحكام الشرعية
العملية بل كونهما مبنى لها اولا وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفهما
عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس عقايد الاسلام
قال الفاضل المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضم الدال على الحصر يدل على ان الاولى تختص
بعلم التوحيد والصفات منها ولا للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب
الترقى بالوجه المذكور القرينة الثانية انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض تسليم دلالة الضمير على الحصر
انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون الضمير شاملا لكل القرينتين ولا شك انه ضعيف
وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما فى القرينتين قوله ولك ان تلاحظ يعنى ان المراد بالقواعد
الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة فى بيان تلك العقايد على التفصيل
والكلام اساس لتلك الادلة بناء على استلزامها تلك العقايد وصحتها وفسادها
يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتأخرون فيكون اساس اساس العقا
قال بعض الفضلاء وفيه نظر لان تقييده بمذهب كلام المتأخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزء
منه لا كلام القدماء مع ان الحكم فيه انه يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد الاسلام وايضا مباحث
النظر انما هو عوارض المبادى لا نفسها وعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والا يلزم
ان يكون المنطق اعلى من الآلات ولم يقل به احد وبه قدح قدس سره فى حواشى العقدية

انتهى فتامل قوله مبناه على ان مباحث النظر فى الاوائل انما هى بناء على ان اثبات تلك اللوا
دوا قامة الدليل عليها انما هو فى الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذى يخطر بالبال فى توجيهه
الله وجوابه هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التى يتوقف عليها العقايد
مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض فى الكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين
فيه بالدلايل القطعية وللفضلاء فى توجيه عبارته وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها
فى الاطناب قوله اى علم يعرف فيه ذلك المسايل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال
... والجواز الموقت لانه نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد

والصفات والكلام تخصيص الوسم يدل على انه لم يرد لمعنى اللقبى دون الحسى لعود الوسم
الى يعنى انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لمناسبته به فيكون قوله المو
سوم بالكلام صفة موضحة له بخلاف عطف البيان كما يوجد فى ابو حفص المولوم بعمر قوله
من فوايده ما سبق الى فوايده كثيرة كما ذكر فى شرح المواقف قوله فان الشريعة اى
التى شرعها الله لعباده من الاعتقاديات والعمليات من حيث انها تطاع لها دين
وانه الى ذلك ظاهر ومن حيث انها تكتب ملة لان املت الكتاب واطيته ان كتبت
نفى اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدر اهل العلم والعمل الى الكتاب بما سلك العلم

بعض ما يرد الالزم ان يكون المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لتوقف بعض مسائله عليه بل الكلام
اساس لنفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه لكن سلم كلام المتقدمين فاساس الكلام هو نفس العقائد
والكتاب اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون الكلام اساسا للاساس العقائد من حيث
هو اساس فيه اي معنى الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب
كونه اساس الاساس ولعل المراد بقوله فليتامل قوله فبهذه الوثيقة ترقى في ايضاح توضيح على ما
سبق يعني اذ كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة فبهذه ترقى في هدم للكلام ليس قوله مبني
علم الشرايع والاحكام لك...
العملية بل كونها مبني...
عليه بخلاف ما غيره فانا...
قال الفاضل المدقق وفيه...
بعلم التوحيد والصفات...
الشرع بالوجه المذكور...
انما يرد لو تقدم الاضا...
حقيقة وليس غير الكلام متصف بمجموع ما في الوثيقتين قوله ولكن ان يقال يعني المراد بقوله
عند الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقائد على التفصيل
والكلام اساس لتلك الادلة بناء على استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفساد ما
يعرف بالكلام لان مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتاخرون فيكون الكلام اساس العقائد
قال بعض الفضلاء وفيه انه مع فساده بعيد من كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزء
منه لا كلام القدماء ممن المتقدمين وفيه انه يلزم ان يكون المنطق اساس العقائد الاسلامية والفقه ايضا
مباحث النظر انما هو عوارض المبادي لا نفسها وعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والا يلزم
ان يكون المنطق اعلى من الآلات ولم يقل به احد وبه قد صرح في شرح المسائل العقدية

انتهى وقال

انتهى وقال قوله بناء على ان مباحث النظر الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة
واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارته
انه وجه التكوين هو ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقائد من
مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض فالكلام اساس لتلك القواعد لانها تبين
فيه بالدلائل القطعية وللفضلاء في توجيه عبارته وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها
فيه الاطناب قوله اي علم يعرف فيه دلائل المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض
الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد
وفي ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم على التوحيد
دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها زايدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم
متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات
الواجب قوله فنسبة الوسم الى حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيه من
معنى الى اشيائه اما ورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اسما
الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير دفع اعتراض ينساق منه وهو انه اذا كان علم
والصفات لقبا فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقال الموسوم بعلم التوحيد
والصفات والكلام تخصيص الوسم يدل على انه لم يرد معنى اللقب ودفع لجنس لقوله الموسوم
الى يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له بشهرته بها فيكون قوله المو
سوم بالكلام صفة موضحة له قوله عطف البيان لكن جاز في الوصف المؤكد الموسوم بعد قوله
من فوائده سابقة الى فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف قوله فان الشريعة اي
التي شرع الله لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها انقطاع لعادتهم
دانه اي ذلل وطاعة ومن حيث انها تكتب ملة لاملات الكتاب واطيعه ان كتب
في اضافة النجم الى الملة والدين اشارة بانه مقتدى الاصلح والعمل اي الكتاب فلين العلاج
حما

كما في هذه الشعر النسبة المثنية اصفارية

والعمل لسان الانقياد وفي تأخير الدين عن الملة لما ان اشرف العلم علم العمل قوله والاملاء يعني الاملاء
ونقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو انه بقي كيف يبقى الشريعة من الزلل مع ان الملة والحال ان الملل
والاملاء من ان تقص قوله سميت الخ يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها
سالم عن الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام
من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما في بيت الله ومسجد الحرام فح يكون لفظ السلام
صفة مشبهة قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبدأ وبه السلامة اي في المعاد
او معناه ذو سلامة من جميع النقايص قوله فوجه تخصيص الخ يعني اذا كان السلام من اسماء الله
تعالى فوجه تخصيص اضافة الدار اليه دون اسم آخر ظاهر لان معنى السلام يعطي السلامة في الجنة دار السلام
ففي كل منهما معنى السلامة قوله كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر الملزوم
الذي هو طي الكشح واراد اللازم وهو الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية وترشيحية بان
في نفسه المقال بالكشح فاثبت الكشح تخييلا وترشيحه بالطي وهما واحد قوله ولا تعدد المتبوع
نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان الاعراب كتابع يكون واحد فلم تعدد الاعراب ههنا
فاجاب بقوله ولا تعدد الخ وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كل من المتبوعين على حدة
وعقب تابعه قوله وبان الجملة الثانية الخ يعني ان الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة
انشائية لان افعال المدح وضع للانشاء والجملة الاولى وما عطف عليها وهو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز
عطف احدهما على الآخر بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطف على حسبي اما على
تقدير عدم التأويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لا مردا ما على تقدير تأويله
بحسبي فلانه لا يحصل المناسبة بينهما بان كل جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية على
هذا التقدير ايضا قوله ويرد عليه الخ يعني ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها
واقعة في محل الدعاء والمقصود منها انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو
ظ قال بعض الافاضل ينتقل الكلام الى عطف على قوله واليه الداوي وجعل

لان انشاء المدح ينتقل الكلام الى عطف على قوله فحيا ولت وجعل لان انشاء المدح بعيد جدا فقول
جملة والله الداوي ليس معطوفا على جملة فحيا ولت حتى يلزم البعد بل هو جملة حالية والواو
اعتراضية كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني الى سبيل الرشد واعطني
العصمة والسداد وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله قوله
والفه لا يجوز عطف القصة الخ معنى عطف القصة على القصة ما ذكر بينه السيد الشريف
ناقلا عن صاحب الكشف ان العطف جمل مسوقة على جمل مسوقة لغرض آخر لمناسبة بين الغرضين
فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجمل خبرية او انشائية فعلى هذا الشرط
في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة
وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احد
الجملتين على حاصل مضمون الآخر من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح
التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال ورده صاحب
الكشف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبكر احرزوا بالعفو والاطلاق وارد
السيد هذا الكريمة ههنا بحث وهو ان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولكن
جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يعوق صاحبه بعطف القصة على القصة لشيء من
المعنيين على ما نقله عن الشارح في بحث الفصل والوصل منه ولا يتم جواب المحشي من قبله
فهو لو كان فصل الشارح رد هذا العطف ههنا ليس كذلك كيف قد اعترف به في شرح الكشاف
في قوله في القران نحو ما اوعدهم جهنم وبئس المهاد قوله ورد بعض الفضلاء الخ رد السيد
المحققين ردا هذا العطف في حاشية على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل
على المجموع وهو وهو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف فاما مقدما يناسب
المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما غير المخصوص نحو زيد نعم الرجل على
ما صرح به في المفتاح وغيره ان المخصوص مقدم عليه او مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص

المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبتدأ لو لم يأول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك تكون الجملة انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كالجملة التي خبرها فعل فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما غير محتمل للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل الجملة المتعلق بها التي خبرها نعم الوكيل وحينئذ انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت ذلك المدح العام الذي وضع افعال المدح له بل يصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل **قوله** وايضا يجوز بعيد ثم قال بعض الفضلاء في رد الشارح بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه وان كان اخبارا لكنه لا محل له من الاعراب لوقوعه خبر المبتدأ ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل له من الاعراب قال السيد الموجب لمنع العطف فيه الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه نعم الوجه ان الجمل التي لا محل لها من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها مقصودة بالذات فلا التفات اما اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجملة التي لا محل لها من الاعراب على المفرد وبالعكس يجوز جملة نعم الوكيل على حسبي بلا تأويل بحسبني لانها جملة لا محل لها من الاعراب وحسبي السيد في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد وتقديره رجل جيد فحينئذ لا اشكال في عطفه على حسبي **قوله** ويدل عليه قطعا الخ اي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي لا محل له من الاعراب جائز في قوله تعالى حسبنا الله ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو خبر لا محل له من الاعراب لانه مقول

قالوا

قوله بتقدير المبتدأ في المعطوف وذلك مثل ان يقدر حسبنا الله وهو نعم الوكيل ولا يخفى عليك ان تقدير المبتدأ على التقديم المذكور تأويل بعيد والمشهور ان يقدر المخصوص بالمدح مؤخرا كقولنا حسبنا الله ونعم الوكيل هو كما في قوله تعالى نعم العبد ايوب عليه السلام فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف الانشاء على الاخبار دائما وتقديرهما حسبي وهو نعم الوكيل فليس فيه تأويل بعيد فان تقدير المبتدأ هناك ظاهر قريب بقرينة ذكره اولا في المعطوف عليه حال كونه مبتدأ مقدما على

قالوا **قوله** لان هذه الواو من الحكاية الخ دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين معمول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل فلا يجوز ان يكون من كلام المحكي لا يصح العطف حينئذ اذ يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقدر تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم ما يسبق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين على وجه يحسن العطف بالواو **قوله** وليس هذا مختصا بباب القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان منع العطف هو انه اذا كان الجملة محل من الاعراب يكون كالمفرد الذي وقع موقعه وهو مشترك في جميع المواد وليس مختصا بباب القول على ما يشهد به حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة انشائية التعجب عطف على ابوه عالم وهو خبر **قوله** ويرد على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من قول المحكي ويكون مقول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ في المعطوف عليه بان يكون حسبنا الله خبرا والله مبتدأ لكن الحسيب بمعنى المحسب وانما في قوله انه خير المطلق لفظيه والاولى المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء واما مقدما رعاية لقرب المرجع مع ما سبق وباذكرنا اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما تأويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا المخرج فيتبع عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدأ مقدما على الخبر لان الثاني المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما في تقديره في المعطوف قرينه على تقديره في المعطوف مقدما في حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير التاخير لا يكون

عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو كون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف
قطعية لانه [illegible] ويعطف الح يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا
على حسبنا الله الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
على ما يكون خبرا على المفرد والسيد يجوز عطف الجملة التي لا محل لها من الاعراب على المفرد اذا كان لها
محل من الاعراب على ما صرح به في حاشيته على المطول الا ان عطف الانشاء على الاخبار فيها
بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان يكون المقدر
في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة الفعلية الخبرية
نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما العطف على الجزء المقدم فانه
يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار
فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي
انما يرد لو كان معنى قوله قطعي يقينا اما لو كان معناه دلالة القطع مادة الاعتراض ولو
الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بها لم يكن
للاعتراض موقع لجواز ان يقال حسبي ونعم الوكيل [illegible] الحكم معان ثلاثة الاول
قد يطلق الحكم على النسبة الخبرية الايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق
على ادراك تلك النسبة يعني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يعني ادراك الوقوع او اللاوقوع
الاذعان والقبول في مصطلح المنطقيين واعلم انه قد تحقق ان النسبة الواقعة
بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد
ردا للايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار
حصولها او لا حصولها في نفس الامر من اعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق كالثبوت
او الانتفاء وتسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية الفهم اللام الحكم
اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد تسمى سلبية الفهم اذا اعتبر انتفاء الثبوت والمقصود

باعتبار

باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو شك وان اذعن بحصولها او
لا حصولها في نفس الامر فان فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة
الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما الاجمالي [illegible] والثاني [illegible]

[illegible]
اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير
وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب بمعنى اللغة توجيه الكلام نحو الغير
باضافته الى الله [illegible] خطاب [illegible] سواه والمراد هنا اما الكلام النفسي او اللفظي

عطف انشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو كون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفي

قطعيته لانه الذي ويعطف الخ يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا

على حسبنا الله اذ هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب

على ما لا محل له من الاعراب

ويكمكم بمعان ثلثة في مصطلح الاصول مع حكمية

المعنى الاول والثالث مصطلح التلويح لكن الاولين مع

المنطقيين والثاني مع احكام الشرع ثم اعلم ان النسبة التي

كذا افاده الثالث مع احكام الشرعية الايجابية او السلبية الواقعة بين

مطلقا الحكم والثالث النسبة التامة الخبرية والتقييدية النسبة التامة الخبرية

عند القدماء هي النسبة الثانية هي النسبة التقييدية ان المراد بالنسبة الخبرية

في السالبة واما عند المتأخرين فهي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة

الايجاب والسلب وفعل النفس اي الايجاب او السلب او اوقوعها ليس الا ادراك

كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فهي النسبة التامة

الايجاب والسلب لان الحكم على التقدير يكون النسبة اي الايجاب او السلب

او سلبيا بل هو ادراك نفسها على وجه الاذعان اي ايجابا او سلبا وقد يطلق الحكم

وقد يطلق على الحكم وهو لم يتعرض لها الا انها متعلقها من كل

رد الايجاب والسلب وانه قد يتصور ... في ... حصولها

حصولها او لا حصولها في نفس الامر من اعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق كالثبوت

او الانتفاء ويسمى حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية اي النسبة الام الخاص

اعني الثبوت لانه المتصور اولا وقد يسمى سلبية اي اذا اعتبر انتفاء الثبوت والمقصود

بالاعتبار

باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو شك وان اذعن بحصولها او لا

حصولها في نفس الامر فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة

الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما الكل الفيض والثاني الحكم والثالث

تصديق فقد ظهر ان معنى الاول ليس معنا الوقوع او اللاوقوع كما فهم البعض ادراك

حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قول الشيرازي اما آخر تعلق به بان اوقع

وقوعه كالنسبة او لا وقوعها ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او

تعلق حيث باد سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب كما بمعنى ادراك ان النسبة واقعة

او ليست بواقعة صريح بكلا الاطلاقين له في شرح الشرح ان معنى قوله ادراك

وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة

فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يعرف الحكم بالتصديق فقط وان يفسر التصديق

والتكذيب معا وهذا بناء على ان الاذعان النسبة اي ليست بواقعة او اذعان بان النسبة واقعة

فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع واللا

وقوع معا ما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها

مبني على ان المراد بالنسبة التقييدية التي يرد عليها الايجاب والسلب النسبة الخبرية

لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو

ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان

ليس للنسبة التامة سوى الوقوع واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية

المغايرة لها فلا ثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على

اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير

وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير

باضافته الى الله خطاب بعينه سواه والمراد هنا اما الكلام النفسي او اللفظي

ليس الحكم بل هو اثر مترتب عليه قدس سره في حواشي العضدي سوى الخطاب بالنفع والتخاطب
اي من شانه التي طلب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم
والخطاب بناء على ازلية تعلق الكلام وتنوعه في الازل امرا ونهيا وغيرهما اذ فسر
بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ للفهم فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه من قال
من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلق الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا
معنى ما قال الحكم والخطاب بل جميع اقسام الكلام مع قدمه واما ما خوطب به اي ما ثبت
بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وحرمتها فيكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه
بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على توهم ان اضافة الجمع للاستغراق
والالم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وسلم
ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي وثبت انه صفة واحدة تحقق خطاب
واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا بالاعتبار
باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله
المتعلق بافعال المكلفين الخطاب الذي لم يتعلق بها كالمتعلق بذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى
الاقتضاء والطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع
المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو
الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وبهذا القيد خرج خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم واخبار
المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب الازلي
متعلقا بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل و
الترك من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل من المعدوم حال عدمه واما طلبه منه
على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر رجل ابنا فامره بطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا

المجعل

المجعلي كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالحكم
ما خوطب به فقط بقرينة المثال الظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا
لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ اما على
المسامحة واما على ما ذكره الشيخ بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف
بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا
والترتيب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشارح في التلويح
وهذا المعنى الاخير غير مراد يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان
من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد بها مصطلح الاصوليين
لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية لعدم تعلقها بالافعال بل بالاعتقاد
ونحن نكلف بتعلمنا الفعل بناء على ان الاعتقاد وعمل القلب يلزم الخطاب بل علم الكلام
في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات ان العلم المتعلق بالخطاب المتعلق
بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى حينئذ باسم علم الشرايع والعلم
المتعلق بذلك الخطاب من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى حينئذ باسم علم التوحيد والصفات
فلا تبقى التسمية مع التخصيص فلا يشك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى
كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضها من معلوماته
والالم يطابق قوله هنا المستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام
الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام ما لم تكن مستفادة الا من جهة الشرع ولم يسبق
الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها خص ذلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام
بعضها منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرينة الاولى بهذا المعنى فليكن التعلق للعلم بالمعلوم
وكذا في القرينة الثانية فلا يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من المعلومات

من معلوم فيفيد المعنى والعلم المتعلق بموجب تلك الخطابات بعضه منها علم التوحيد فلا يلزم
الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في
مثل قوله النظر في معرفة الله واجب فالتوحيد ما يتعلق به في غاية النحافة واستدراك
قيد الشرعية لان اخذ الحكم المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا الا ان يتكلف
في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول اى لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله
ويقال الخطابات الشرعية اولى في الثاني اى لفظ الشرعية تاكيدا لانه تصريح بما علم ضمنا
او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عنه اجيب بهذا التعريف لا للحكم المطلق
فالمراد يعني اذا كانت ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما المعنى الاول الى
الشاملة الجزئية وتوجيهه ظاهر اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى على علم الشرايع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات وعلى كل من المعاني الثلاث تعلق علم الشرايع
بالمسائل او نفس الدلائل او الملكة الحاصلة عنها بلا تكلف في الاول وهو الاظهر بكونه من
قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسائل الثالث
من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى فيه توجيهات الثلاث بلا
تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه وليؤيده قوله فيما يجيء ويسموا ما يفيد معرفة الاحكام
الى فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لان يقع معرفة التصديق
او الثاني يعني ان المراد به المعنى الاول او الثاني وهو ادراك النسبة ح لا
بد ان يحمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى على علم الشرايع والعلم المتعلق بالثانية
فيه ايضا والعلم عبارة عن المسائل فالمعنى المتعلق بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل
بعلم الشرايع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد بعلم التو
حيد فح يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلم عبارة عن الملكة فانه
قد يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيفيد المعنى الملكة الحاصلة من تلك الا

قوله ان اريد به مطلق التعلق فالمراد ظاهر اذ يكون المعنى ان النسب الحكمية الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فعلى هذا لا حاجة الى ان يراد بالاعتقاد المعتقدات لان نفس الاعتقاد مما يصح ان يتعلق به النسب الحكمية الشرعية هذا اذا اريد بالحكم النسبة الحكمية وهي نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا على ما مر واما ان اريد به ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فالمراد بالاعتقاد المعتقدات سواء اريد بالتعلق او الظاهر ذلك لان ادراك وقوع النسبة هو نفس الاعتقاد لا ما يتعلق به الاعتقاد وقوله لان

الادراكات او يكون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل بسبب تكرار تلك الادراكات
وانما قلنا لا بد ان يحمل العلم عبارة عن المسائل او الملكة اذ في حملها على التصديق بالمسائل
يحتاج في معنى التعلق الى التكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية
العملية بمعنى ما توقف فيها علم الشرايع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية
علم التوحيد او يجعل العلم عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون التصديقات
المتعلقة بالاحكام العملية يتعلق الكل بالجزء علم الشرايع والتصديقات المتعلقة بالاحكام
الاعتقادية علم التوحيد والصفات وهذا اقرب مما نقل عنه وح يحمل هو على التكلف
في معنى التعلق ح اذ لا يخفى ان حمل جملة التصديقات متعلقة بما هو من الفرايض التصديقات
المخصوصة او حمل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف
وعلى التقدير اى سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع الى
لا يحتاج الفهم القطعيات بالنسبة الى فهم الافذاذ ما يتوقف عليه يعني انه لا يدرك لولا خطاب الشا
رع والا لزم خروج اكثر مسائل الكلام عن المقصد لان وجوده وعلمه وتوحيده ونحو
ذلك لا يتوقف على الشرع لكن يجب اخذها الفهم منه ليصلح للاعتقاد لان كثيرا ما
يعارض الوهم العقل فيتوقع في الشبهة كما للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي
المفيد للحق اليقيني فانه لا مدخل للوهم فيه ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر اي ان
اريد به كون الشيء منسوبا الى الآخر على وجه كان فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين
اذ يجوز ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكلا المعنيين بكيفية العمل من قبيل
تعلق العارض بالمعروض لكونها احد طرفيه وبالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية
بالغاية لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما ما في الاعتقاد
الحسن من هذه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات
وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك

فليشع اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل علم التوحيد
والصفات فانه علم من العلوم الغير الآلية لحصولها بنفسها كما حققه السيد قدس سره في حاشية
المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق الخ يعني اذا اريد مطلق التعلق فلا شك انها تتعلق بكيفية العمل
يتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضا ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل لانه سواء اريد بها الاحكام
تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب
والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها
بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال اكثر الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد
مثل معرفة الله تعالى واجبة اي الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا بكيفية
الاعتقاد دونه او حاصل ما نقل عنه بقوله يعني انه اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى
نفس العمل والكيفية لكن التلويح اولا اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع العبارة في شرح المختصر
بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته ثم الظاهر مما ينبغي ان يعلم ان
المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذهنية للعمل لا تصحيحه والاتيان به على الوجه المشروع
لانه لا يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الذهنية الخ لانها ليست متعلقة بتصحيح الاعتقاد والاتيان
به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تتعلق بالعمل من حيث الكيفية انه تعلقها به من حيث
انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة
والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المبنية في الفقه بل فيه وضوح
وتمثيل بل معناه انه تعلقها به من حيث انه يثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث
ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به الخ يعني اذا اريد بالتعلق التعلق
المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فهي تتعلق بكيفية
العمل اي الكيفية والعمل طرفاه او تعلق التعلق التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم
ادراك النسبة فهي تتعلق بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المنسوبة للعمل في نحو قولنا الخ

بكيفية

قوله ثم اعلم ان موضوع المسئلة اعم من موضوع العلم لان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمسئلة ما يكون محكوما عليه في مسئلة من مسائل العلم
وهذا الموضوع قد يكون نوعا من انواع موضوع العلم كقولنا الاربعة زوج وقد يكون عرضا ذاتيا لموضوع العلم كقولنا الزوج اما زوج الزوج او زوج الفرد كالعشرة
اذا عرفت هذا لذلك الامر قلت ان موضوع الفقه اعم من العمل بناء على ان الوقت قد يقع موضوعا في قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة كالثمانية
فقد يشتبه عليه موضوع المسئلة بموضوع العلم حتى لم يعلم ان الوقت موضوع المسئلة دون موضوع العلم وقوله كما ان قولهم النية في
الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية وفيه بحث لان النية فعل من افعال القلوب فقولنا النية في الوضوء

بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل بل يحسب الظاهر ويدل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد واذا الاعتقاد ليس
النسبة والقضية وهو الحكم اذ بالاعتقاد المعتقد به اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة اولا كما بلا ذات
كتعلقه بالنسبة بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما بالواسطة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره
المدقق من ان تعلق النسبة المعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ثم ان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع
الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا من كليهما بدون النسبة كما لا يخفى قوله ويسمى
الخ يعني اذ اكان المراد تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من
ذكرهما لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المصححة الى العمل اشارة الى ان موضوع الفقه العمل
لان المسائل بمعنى الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونه مسندا او مبنيا والعمل مسند اليه
لا بناء على انهم اذا اعتبروا في الحكم الخبري بالتقييد اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما
معنى قولنا زيد ابوه قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي
من العوارض الذهنية فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية اي تثبت له وتحمل عليه قوله وليس موضوع العمل الخ اي ليس موضوعا لكل مسائل العمل
لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا منها
فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم من اين موضوع المسئلة فلا يلزم من
عدم كونها موضوعا للعمل عدم كونه موضوعا للعلم لان معنى قوله ليس موضوع العمل انه
موضوع العلم بوجه من الوجوه السابقة والحال انه يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا اليه
موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان قولهم النية الخ
قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوع العمل فلا حاجة الى التاويل قوله
بالعمل العمل الجوارحي واللازم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو
الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله تعالى واجبة داخلا في الفقه
كذلك فلا شك في احتياجه الى التاويل قوله ثم ينبغي جواب عن قوله ولانهم عدوا الخ

يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين الورثة اذ المبين فيه احوال قسمتها بين الورثة والقسمة
من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا **قوله** وبالجملة الخ فيه ان كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى
فعل المكلف يجب [illegible] يرجع موضوعها اليه كمسئلة الحيض والنفاس فانها راجعة الى فعل الوطي
قوله هذا من قبيل العطف الخ يعني باعادة الجار خلافا لما قيل ان الظاهر انه من قبيل العطف على معمولي
عاملين على مذهب من يجوزه مطلقا او المجرور بشرط عدم [illegible] في المعطوف ولا في المعطوف عليه
المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فعلى ما [illegible] وقعت عند الحق بدون الثاني
ح يكون من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم وهكذا ان يكون العلم مرفوعا
خبر مبتدأ محذوف اي وهو العلم بالثاني يعني علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والعامل
اي يسمى العلم بالثاني علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة **قوله** الاحكام الغير
الظاهرة به اي ما يكون المقصود فيه النظر والاعتقاد دون ما [illegible] العملية التي يكون المقصود منها العمل
قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه فيه كلام لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه
بل هو من مسائل الكلام [illegible] المبادئ وتمثيل الصناعة ولا يحتمل ان الاجماع من موضوع
[illegible] اصول الفقه والحجة [illegible] ثبت له في الاصول [illegible] من قبيل [illegible]
اذ لا معنى له [illegible] الترجيح [illegible] الاصوليين في
اصول الفقه واصول الكلام [illegible] مغايرة لانها من حيث انها تتعلق باثبات
العقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها تتعلق باستنباط الاحكام مسئلة من
الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام عنها **قوله** تشير الى الخ
اي يشير باضافة [illegible] الى المباحث الالهية الى مباحث اخرى لكن ليست تلك المرتبة من [illegible]
وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله وذات
[illegible] المحدثات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث الامور
العامة والعوارض والجواهر من الكلام وليست الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما عند من

يقول

يعني ليس له دخل في اثبات المطلوب وهو كون الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية

على ان الامامة اه فلا حاجة الى رجوعه الى صفة ما دفع ان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون
الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا وذكر ان يرجع هذه
في اواخر شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة [illegible] من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مسائل دينية ودنيوية
يقول بان موضوعه ذات الله تع فالوجه في صحة تلك الا ان يقال الصفة المطلقة اي غير مقيدة
بقيد عندهم هي الصفات الذاتية الوجودية ولذا زاد لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات
مع ان التوحيد ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية
والفعلية من الكلام وليست بمثابة تلك [illegible] **قوله** ولذا الخ اي ولاجل ان المراد
من الصفة المطلقة الذاتية الوجودية لا الاعم لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل
ان الله تع ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال من مباحث الخلق والتكوين والنبوة والا
من مباحث الصفات بل جعلوا كلا منها مبحثا على حدة وان امكن رجوع الكل الى صفة ما فان الاحوال
راجعة الى صفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنبوة
بمعنى الانباء والامامة بمعنى نصب الامام وهما راجعان الى صفة الفعل كما نقل عنه **قوله**
على ان الخ علاوة على قوله فلان الصفة المطلقة اي مسمى الصفة تشمل الوجودية الذاتية وغيرها
فالامامة من مسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل مرجعها الى ان نصب الامام وجب على المسلمين فيكون
راجعا الى عمل المكلف ولا معنى لارجاعها الى الصفة من صفاته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان
العباد وافعال الله تع حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام اذ قد صرح [illegible] في اخر هذا
الكتاب الى مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة [illegible]
الا مباحث الذات والصفات [illegible] لان مبحث الامامة ليس [illegible] فاندفع ما قال
الفاضل المحشي الدواني فان كون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون الصفة المطلقة
الوجودية الذاتية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة هنا لانه ليس علاوة بالنظر الى اوله
وان رجع الكل الى صفة حتى يكون علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية
فان قيل اذا كان مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى التقدير
جعلها من المقاصد لم لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من مقاصده لدفع خرافات
اهل الاهواء والمبطلين في نقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين و[illegible]

ولذا لم يعدوا اي ولان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية لم يعدوا هذه المباحث
من مباحث الصفات مع ان الكل راجع الى الصفة ما اذ الاحوال صفات غير وجودية والافعال صفات
غير ذاتية والثبوتية ونصب الامام صفات فعليتان نقل عنه فان المصنف الشيخ وذكر في اواخر
الكتاب ان مقاصد الكلام في مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة اقول ان
هذا الفضل وهي عدم تعيم موضوع الكلام كونها من مسائله في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه
لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام
الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا
تنتظم الا بالاحصول لها فيقصد الشرع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل
واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية لكن لما شاعت تجب الامامة بين الناس اعتقادات
واهل اختلافات باردة سيما من ارباب فرق الخوارج ومال كل منها الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض
كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه لا تبحث
عن احوالهم وفضيلتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما
ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فهو درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة
والتدرج بالنظر الى انظار كونها من المسائل يندفع ما قال المحقق المدقق الجامع بين كون الامامة
من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا يخفى عندنا كما يدل عليه كلام المصنف المستفاد من
انه وقوله الا عند بعض الشيعة منافاة اذ هي من الاقسام من مسائل الفقهية لا يخفى عندنا لكنها
جعلت من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا قوله الا عند بعض الشيعة فان وجوبها عندهم انما
اي نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة وجب على الله تعالى فيكون عندهم من مسائل المعتقد
بالاعتقاد قوله ولانه في عهد الصحابة والتابعين الى هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين
بعيد كما يشعر به عبارة الفقه وي الرحمية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام قوله
ولاهملوه لان نهم الواضعون وكانت عادتهم في ذلك ارشاد الى المتدين ودون كان
في الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه وحاصل الدفع انهم
قد وضعوها وكان لم يدونوها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين
لقلة الوقائع والاختلافات ولذلك اهملوه قوله فقوله الخ مع ما عطف عليه هو قوله

وقرب العهد ولقلة الوقائع وتمكنهم قوله للاهتمام اي لا اهتمام بغير الاشتغال من مثل الظن
بالدليل الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء منه لان لانه لا يتطرق اليه الشبهة من اول الامر
بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه يتطرق اليه الشبهة من اول الامر ومثل كون الوضع متعلقا
بالسبب لا بالحكم ومثال ذلك كما نقل عن مثل ان ان يتوهم كونه دعوى بلا دليل قوله لا ما لا مع
الحادث بقوله ان الانقسام افضل بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقة بعض ان ليس لعدم الذكر
وجه ما ذكر قوله مع انه من التابعين فان مالكا ممن يتبعهم على ما قال في التوضيح
تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعه كزهري والانصاري عن مالك رحمه
قوله الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية
وقال ابو حنيفة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله المعرفة ههنا الخ يعني ان العلم
قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل فالمعرفة بالتعريف المشهور هو علم الفقه
بمعنى التصديق بالمسائل والمعرفة ههنا اي في عبارة الشيخ هو علم الفقه بمعنى نفس
المعنى وسمعا المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فقوله
قيد المسائل المدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام العملية عن الادلة التفصيلية للمسائل
بنفسها ومعنى افادتها للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها
حصل له معرفة الاحكام تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال
خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع صدقه وهو انه اخبر من ظهر
صدقه بالمعجزات وكل من شأنه كذلك فهو صادق فحصل له العلم بالحكم ولك تخبر علما استدلاليا
نقل عنه فحينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة الخبرية اما
عدم ارادة او ادراك النسبة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير فلا استدراك قيد العملية كما على تقدير الحمل على المعنى الاول انه لابد من قيد
الشرعية ليخرج معرفة الاحكام العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمة العملية الا انه

ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله ولك ان تقول الخ اى لك ان تقول فى الجواب عن السوال المذكور المراد بما فى قوله تفيد العلم بالاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص دون شخص مثل الصلوة واجبة على زيد بقرينة اضافة البيان الى الموعود الجزئيات تستعمل فى معنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه ولا خفاء فى صحته ومطابقته لما هو مشهور قال المحشى وهذا التوجيه وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد من قوله معرفة احوال الادلة اجمالا كما لا يخفى اقول وسيأتى لك ما يدفعه فى بيان ذلك القول فلا تذكره ههنا فيه بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هى الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشى المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها يكون جزئيات تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بواسطة واجيب عن هذا البحث ايضا بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا عن ضمير تفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فقها فلا اشكال بقى ههنا شىء آخر وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفائدة ذكر اى فائدة باعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية فى التعريف فتدبر والتدقيق التغاير الاعتبارى كاف الخ بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد للنفس من حيث تعلقه بالمعلوم وضرورته آلة لملاحظته وما آله افادة باعتبار الاول للاعتبار الثانى فان قيام العلم بالعالم ومعلوميته كما يقال علم زيد يفيد صفة كمالية فانه من حيث قيامه بزيد مفيد للنفس من حيث انه امر يجرى مجرى القوة الى الفعل ويليق به ومحصلة افادة قيامه به وخروجه من القوة الى الفعل هو الكمال قال المحشى المدقق فذات التصديقات فى غير اعتبار حصولها فى النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه

سبب العالمية وتعلقه بالمعلوم سبب الحصول

الحصول فى الذهن معتبر فى حقيقة العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها فى النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها لحصولها فيها ثم لا يخفى ان اعتبار التغاير الاعتبارى تكلف لا يليق بمقام التعريف نقل عنه والاحسن ان يكون المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتى لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء فهو كلام وفيه ما مر فى التوجيه الثانى قوله واما جعل المعرف الخ اى جعل المعرف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ ملكة استنباط المسائل عن دلائلها واستحضارها بلا تكلف كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة الحاصلة عنهما كما صرح به الخ فى شرح التلخيص وجعل كون التعريف للملكة ارجح فمما يأباه قوله تدوين العلمين وترتيب الابواب والفصول لان الترتيب والتدوين لا يتصف الى الملكة بخلاف العلم فان تدوين المعلومات يعد تدوين العلم عرفا ونقل عنه اما الجواب الاول والثانى فلا يصح لان تدوين العلوم يعد تدوين العلم عرفا كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم انتهى ولذا قال فى شرح التلخيص فى بيان قوله وتحصر فى ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضى ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد فلا ندفع ما فى كلام الفاضل الجلبى انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التى تحصل بممارسة علومها الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى كلامه ويرد على هذا قول فى كتبت علم فلان وسمعته اذ يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على الاول من الاجوبة لزوم فقاهة المقلد المقلد اى غير المجتهد اذا اطلع على جميع الدلائل يحصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد كما فى شرح المختصر للعضد اورد على حد الفقه الخ ان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامى بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد

اى اجرا ابحث قوله لانا نريد

قوله ولكن يرد على اول الاجوبة آه وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسايل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد فان قيد حيثية كان معتبرا في التعريفات على ما هو المشهور ولا شك ان المسايل المفيدة من حيث انها مفيدة غير المسايل المفادة من حيث ذلك والتصديقات بالمسايل المفيدة غير المسايل المفادة على ان من طالع المسايل المدللة ووقف على ادلتها حتى حصل له معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية فهو لا يكون مقلدا بل يكون متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة

وقد يكون حال الكل ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علم فقيها انتهى ثم ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسايل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسايل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسايل ووجه الدفع كما قيل ان هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد على الثاني والثالث فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة احكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او لمعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عند جميع المتشرعة فلنذكر عنهما لحمل المعرفة على اليقين وحمل الادلة على الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما يجب العمل به عليه يكون قطعا معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلا ... للاتفاق والاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل به قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به ولا شك ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعي او صلاحية العلم ثبوته قطعا فاندفع ما قيل ان الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد

الاجماع بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفضي الى العلم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى هو المسايل المدللة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته اذ ليس من مطالع المسايل مع الدلايل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان كان المطالع مجتهدا الا ترى انه لو ادى رايه في ذلك الزمان الى خلاف ما ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسايل التي ادى اليها رايه اولا مع دليله لا يفيده وجوب العمل فلا يفيد اليقين بحكم بخلاف تصديق المجتهد بحكم فانه يفيد اليقين به حين اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا اما اذا ادى رايه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بحمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات وانما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل ان هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسايل باليقينية الحاصلة من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالع المسايل ليست بمفيدة لليقين بالاحكام لو كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد هو تصديق المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين وكما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل ان اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد الشريف على شرح المختصر العضدي من مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه فقد غاية ما يتوجه ان يقال الايراد الذي اشار اليه بقوله لكن يرد الخ وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك يعني الفقه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا فقد والتوفيق بين الاجماعين ان المعنى ان بين هذين الاجماعين تنافيا لان الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسايل المدونة فقيها اولا معنى للفقيه الا العالم بالفقه

وتحصيل اليقين من الامارات م

والفقه هو المسائل المدونة والاجماع على عدم نقلية غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما وحاصل
ذلك التوفيق الا بان يجعل للفقه معنيان احدهما ما يمكن حصوله للمقلد فهو العلم بالمسائل المدونة
فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن حصوله له وهو العلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات
فان حصل لحد به ما فذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف
عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشيخ في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز قوله فانه بالجد
يعني ان علم جبريل والرسول صلى الله عليه واله وسلم بالمسائل لم يحصل بالجد في المرتبة بدون جد وكد
فان قيل لم يخرج بهذا القيد علم الله تعالى بالمسائل الفقهية قلت لانه خرج بقيد الحادث لان المراد
بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي الخ هذا الاعتراض انما يرد على مذهب
من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه اختلاف والقائلون بالجواز اختلفوا
فمنهم من قال بالوجوب عند الحاجة ومنهم من قال بالعدمية واختلفوا ايضا فجوزوا البعض
حمله على الخطاء والسهو ومنعه آخرون وقالوا انهم معصومون من الخطاء والسهو
في الاجتهاد وهذا في الامور الدينية واما في امور الدنيا فيجوز الخطاء والسهو
تعريف الاحكام الخ يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سموا العلم بجميع الاحكام
عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الا
في بعض الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة يعني ان يكون علمه بجميع الاحكام
الحاصلة حاصلا بالاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تزداد يوما فيوما
يخرج عن التعريف نعم فالك لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن
الاربعة قوله ففيه مثل ما مر من الكلام اي في هذا القول مثل ما مر في قوله بتفيد معرفة
الاحكام العملية الخ الوجوب والاجوبة الباقية الخ الخ الوال والجواب هو هو فتاملا
حل العبارة فان قوله اجمالا تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اي الاحوال الادلة بطريق
الاجمال بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دون دليل وحال على الادلة اي معرفة الاحوال

الادلة

الادلة حال كونها مجملة غير منوطة بحكم دون حكم وعلى الادلة المراد بالادلة الادلة التفصيلية المتعلقة
بالاحكام او نقول اريد بالادلة الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس الا معرفة
باحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقوله اي ادلتها متعلق بالاحوال حال عنه وتقدير الكلام
من حيث اي ادلتها كما ذكره فالمعنى سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الادلة
الاجمالية من حيث انها ادلة الاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا احتراز عن معرفة احوال
الادلة التفصيلية مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله اي ادلتها الاحكام مثل العلم بكونها
قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك
الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما بنفسها كقولنا الكتاب حجة للحكم واما بنوعها كقولنا
الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها كقولنا العام الذي
خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى باصول الفقه وانما اختار
هذا التعريف لما سبق الى ان موضوع علم الفقه الادلة اي ادلتها الاحكام وان تلك الا
اعراض ذاتية منبئة لما ذكره العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة الاحوال
الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك
ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية يتوصل بها الى استنباط الاحكام يعني التصديق
بمطالب المعرف ههنا نقل المعنى سموا الذي يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا اصول
الفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع
الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة اجمالا وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا
بالادلة واما لو اراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر
ونقول معرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا
وزكوا وغير ذلك للوجوب والاشكال العلم بان الامر للوجوب يفيد العلم بان صلوا
وزكوا وغير ذلك للوجوب لاشتمالها عليهما فالمعنى سموا العلم بالاحوال الكلية

قوله وقس عليه قوله ومعرفة العقايد لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقايد على قوله معرفة الاحكام لا يتصور فيه الجواب الثاني لان كثيرا من المسايل الكلامية قضايا شخصية كقولنا الله عالم قادر ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور ههنا العلم بالاحكام الكلية حتى يندرج تحتها معرفة الاحكام الجزئية بخلاف مسايل الفقه كما مر وبخلاف مسايل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلي يندرج فيه الاحكام المتعلقة بالاوامر في قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحو ذلك

للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال في ضمن القضايا
الكلية لاصول الفقه هذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة وعلى الجواب بان التغاير
الاعتباري كاف وهو ظ ويمكن ان يراد بالملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية لكن
التدوين والترتيب يابا عنه وقس عليه قوله معرفة العقايد يعني يرد عليه الاعتراض من ان
من ان الكلام هو نفس معرفة العقايد والذي اتوه بالعقايد الدينية على ادلتها التفصيلية
لا انها تفيدها والجواب ان المعرفة ههنا بمعنى الملكة اي سموا المسايل الدالة التي تفيد معرفة العقايد
الدينية عن ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسايل الكلامية ووقف على ادلتها
حصل له معرفة العقايد الاسلامية عن ادلتها او على التغاير الاعتباري كاف في محل الدفع
قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقايد الاسلامية اكثرها جزئية
لان موضوعها ذات الله تعالى كقولنا الله تعالى عالم والله واحد قديم وموجود ومحمد صلى الله عليه وسلم
نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يكون العلم بالعقايد الكلية يفيد العلم بالعقايد الجزئية
اقول فيه بحث لان ما ذكر من فروع العقايد والقواعد ان يقال ان الصانع واحد وقديم ولو
قيل الصانع والمحدث يسمى هو الله الواحد القديم الحي القيوم العليم الخ بهذه القواعد الكلية
يفيد العلم بالقواعد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وغير ذلك
على انه مبداء له وكذلك القاعدة من ادعى النبوة واظهر المعجزة فانه يجب التصديق به فهذه
القاعدة تفيد العلم بان محمدا صلى الله عليه واله وسلم يجب التصديق به وقس على ذلك
وقد يقال الاولى ان يقال محمد نبي صادق يجب تصديقه لانه ادعى الرسالة واظهر
بالمعجزات مع ما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعها الى موضوع العلم بذاته او الحق
ان ما يتكلف لا يجري في المسايل السمعية كون سميعا وبصيرا ومتكلما فانه لا يدرك
الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسايل مكابرة ولذا جزم المحقق الدواني
في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح مختصر الاصول في بحث تعريف اصول الفقه

العلم
المدلة
والعقايد
العقايد

بان

قوله اذ لا اشتراكه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص والمدعى لزوم ضياع احد الامرين فالاولى ان يقال اذ لو كان بسبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قوله الاول وهو ظ وان كان السبب كونه اول ما يجب فلا حاجة الى ذكر وجه التخصيص لا اشتراكه في كونه اول ما يجب الخ واما ما نقل عنه ان هذا تعليل لنفي الفعل في حرف التفسير اي افسر الاطلاق بالاطلاق ولا اذ لا اشتراكه ففيه ما فيه فتامل مولانا فضل احمد

بان مسايل الكلام ليست بقواعد كلية بعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان
جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير
تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق عقايد جزئية يستفاد منها الخ عند في المواقف الخ ووجه التسمية
بانه كان للفلاسفة علم نافع في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه
كلاما ولا يخفى انه ان اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو كون المنطق مورثا للمنطق في علومهم
كذلك الكلام مورث للقوة الكلامية في علومنا فمال الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك
في هذه الجهة فهو لا يصير وجها موجها للتسمية باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام كما يجيء
ولهذا جمعهما اي جعلهما وجها واحدا لقد احسن غاية الحسن باعتبار الخ لانه لو
يعتبر ارادة القوة للكلام لا يكون لكونه بازاء المنطق وجه موجه اذ لا اشتراك في انهما
نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة او في
استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يرد فيها
ليس مختصا بالكلام بل ذلك اقوى في النحو والصرف فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد
منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي فيها اواسطة هذه التسمية لضياع اما قيد الاول الخ
يعني لزوم تقييد الاطلاق بقوله اولا لضياع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب او ضياع
ذكر التخصيص في الثاني اعني قوله ثم خص الخ لانه لو كان سبب الاطلاق لفظ الكلام عليه
كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لا حاجة اليه ولهذا
ترك المحشي وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا
اذ لا شركة لغير الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله لا اشتراك دليل قوله
او ذكر وجه التخصيص فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان الاحق فيه ان المدعى لزوم ضياع احد
الامرين والدليل انما يفيد ضياع لزوم ذكر وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد الاطلاق
بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا

تسمية علم الكلام

لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره تمييزا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه
مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام تمييزا له عما عداه فقول الشارح ثم خص به الخ على هذا الا انه جواب
سؤال بان ما ذكرتم انما يدل على تخصيص العلم به اولا وابتداء دون التخصيص مطلقا بان لا يسمى غيره
اصلا فما وجه التخصيص به فيجيب انه لم يطلق على غيره اصلا فى زمان ما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه
هذا تعليل لمعنى الفعل الذى هو حرف التفسير اى هذه الحاشية منوط على قوله اذ لو لم يقيد به
ان التعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اى تميزا للاطلاق بالاطلاق اذ لا اذ لو لم يقيد
لم يصح به الخ والمحشى المدقق جعلها منوطا على قوله اذ لا يترك الخ فقال اى تميزا للاطلاق
بالاطلاق اولا اذ لا يترك الخ ثم اعترض عليه ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله دافع
احتمال التسمية الغير الخ جواب سؤال كانه قيل ان الاطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه
ما يجب للمتكلم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى
غير الكلام بهذا الاسم بغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم فى باقى الوجوه
المذكورة ايضا فوجب التعرض فيها مثل ان يقول ولانه لو ورد قد سبق على الكلام الخ علم
به ولم يطلق على غيره تميزا مع انه لم يتعرض فى غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع
احتمال التسمية الغير بهذا الوجه وهو انه يصح لو قدر اولا قوله والتسمية بالكلام انما وقعت منهم جواب
سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر بعد
مع ان النظم هذا اجاب بقوله والتسمية الخ كذا نقل عنه وحاصله ان وضع اسم الكلام لتلك
المسائل لما كانت من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى بخلاف المتاخرين
فانهم تبعوا لهم فى ذلك التسمية قوله اى الواسطة بين الايمان والكفر هذا القول منهم
بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة الايمان
والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات
وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيكون واسطة

بين

بين الايمان والكفر عندهم وهى الفسق قوله لا بين الجنة والنار ردٌّ لما وقع فى كلام
البعض فان ظاهر عباراتهم انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب
الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محل النار يعنى ليس المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين
اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق
عندهم مخلد فى النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة
مقرا يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشى انه يكون الفاسق مخلدا عندهم فى
النار لانه لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق او الفاسق لكن
يدخل فيها وان قضى بحكم الله بما شاء لان معظم المحشى ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم ان يقولوا بالواسطة بل دفع ما توهم
ذلك البعض قوله وقال بعض السلف الواو للحال اى والحال ان بعض السلف ايضا يقولون بثبوت
الواسطة بين الجنة والنار لانه لهم الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله
سببا للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضى فى تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال
يعرفون كلا بسيماهم اى رجال من الموحدين قصروا فى العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى
يقضى الله تعالى فيهم بما يشاء قوله زمان فترة من الرسل اى زمان تفقد النبى صلى الله عليه وسلم
او عدم وصول دعوته اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على المامور به والمنهى عنه
وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات التى العقل كاف فى معرفة حسن الاشياء وقبحها
ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر منافق انما الكافر
المجاهر حاصله ان الحسن البصرى يثبت الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر المجاهر
الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان ومطلق الكفر فيكون عين الامر مذهبه
لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان النفاق نوع من الكفر فان قيل لم لم يحمل قول الحسن
على ما قال المعتزلة بان يكون مراده بقوله مرتكب الكبيرة ليس بكافر بل منافق قلت هو مناف لدليله الذى
ذكرنا انه حيث قالوا ان اهل السنة سموا اهل الكبائر علماء قال الحواريون يسمونهم
للعزلة

١٢

كافرين وأنهم حقيقة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه من نفسه فاخذنا المسمى عليه وهو الفسق وتركنا المختلف
في أنه في الحقيقة ايمان أو مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة أنه
لا نزاع في الايمان بمعنى التصديق أو اجراء الأحكام على الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح
وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق ولا يكون واسطة بين الايمان
المطلق والكفر بل يكون من نوع الايمان والكفر وكأن هذا رجوع منه عن مذهبهم واعراض
عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق على أنه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل
هو منافق في الأعمال فإن الايمان المنفي هو الايمان الكامل الذي عدّ العمل جزءاً منه فلا مرتبة
بين المنزلتين أقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فإنه قال ان من قدم
المنتهي على المعصية المفضية الى العذاب يدل على أنه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي
صلى الله عليه وآله وسلم فإن من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لا يدخل يده في ذلك الجحر
فإن دخل وهو عالم انه كان لا يعتقده فان هذه الدنيا لما علم انه يقول انه منافق في التصديق
ولذا رجع الحق بهذا المذهب على ما نقل في البداية ص بيانه كونهما داري ثواب وعقاب
يعني ان اصحاب الدار الكل من الثواب والعقاب بمعنى اللام وجعل اللام للاختصاص فيفيد
انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو بيان في تحقيق عدم الثواب والعقاب فيهما
ولو سلم الخ اي ولو سلم الى المعترض كونهما داري ثواب وعقاب لكن ما يدخلهما مثاب ومعاقب
فهو بالنسبة الى مستحقين لها وهم عند المعتزلة المطلق بناء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب
على الأعمال على سبيل الوجوب أما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا عمل و
يعاقب بلا معصية على ما سيجيء تفصيله فالمراد بقوله لا يدخل الا آخره
لأن الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصبي كما يدل عليه السابق من وجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي ص ونسب الدخول الى النفس اي نفس الصغير انه لا يقع
الا أنه يدخل الجنة بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله ص وقس عليه قوله قد خلت اي في

معاقبا

معاقب بها مستحق لها لأن الكلام فيه متفرع على الكفر والمعصية ولذا نسبه الى نفس الصغير اي وقد ثبت
دخولها باختيار ترك ص وذهب معتزلة بغداد الخ المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاولى
قد اطال الكلام على نفسه في تهذيب الطالب ويكفيه الى ان يقول ان يخلق كل الكفار معدوماً او لا يخلق
او يسلب العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري مذهب
معتزلة البصرة واسكاته على مذهبه ومذهب غيره ولا يخفى انه انما يتم في مادة الصغير والعاصي
واما اذا ذكر المطيع فهو لا يرضى بالعقاب وطلب المثاب تركه بخل وسفه لأن الله علم انه تعالى ما هو
انفع للعبد في دينه فتركه بخل ان كان عالماً فتركه يكون سفهاً يجب تنزيه الله تعالى عنهما كذا نقل عنه وفيه
تأمل والاولى الى ما يتوقف تركه بخل وسفه او جهل ص في وجب الخ اي اوجب الجبائي على الله تعالى
ان يعطي العبد ما علم نفعه له ص فلزمه ما لزمه اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معيناً وهو
السكوت في مادة العاصي لأن الوجوب على الله تعالى على حسب علمه في حق ان الخلق ادخلهم
صغيراً او يسلب عنه عقله قال العلامة السمرقندي في دفع الزام الاشعري على الجبائي بأنه ان يقول
الاصلح وجب على الله تعالى ان لم يوجب تركه حفظاً لمصلحة آخر فوق مصلحته لشخص آخر فلعل
كان اماتة الأخ الكافر موجبة لكفر الأبوين وأخيه فلم يمت الاخ على صوبه فكذلك الاصلح
صوبه فلم يحفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ونفعه في نفسه صحيحاً لكنه الاصلح
لهم ايجاده فرعاية الاصلح للكثير اولى من رعاية الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على مذهبه اذ هو
يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه لأجل اصلح لغيره
ظلم في حقه يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد بالاصلح الاصلح للكل
فان الحكمة يقتضي ان يكثر الخير الكثير بشر القليل فيصح دفع في دفع ايراد على الجبائي القول
الانبياء وايصال الانفع وجب على الله تعالى حتى يرد عليه ما ذكر من الوجوب عنده
اللطف والتمكين والاقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل
في حق العاصي ولا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة مراد لوجوب

الاصلح فكانّ المجيب خلط احدهما بالآخر وقال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا على الله تعالى
بناء على اصلهم امورًا الاول اللطف وفسروه بالفعل الذي يقرّب العبد الى الطاعات ويبعّده
عن المعصية كبعثة الانبياء عليهم السلام والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع
الاصلح للعبد قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بغداد لم يعتبر جانب سلم الله تعالى بل اوجب
على الله ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المراتب وزعم انه يكفر عنده كونه مكلفا فلا
يلزم عليهم من مات عاصيا لان ما هو الواجب على الله تعالى هو تعريضه للثواب والتكليف وهو حاصل
في حقه والكفر انما يحصل له بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزم عليهم ترك
الوجوب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يقل
اليه دعوة نبي فلم يكن ترك في حقه ما هو واجب عليه تعالى قلت توقف الثواب عندهم ليس موقوفا
على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار
التكليف عليه وبعثة الانبياء لطف يقرب العباد الى الطاعات نعم يرد عليهم من مات مجنونا
قوله بمعنى الاوفق يعني ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله تعالى فعله
وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الدين او في الدنيا او في كليهما او لم يكن فلم يرد عليهم
شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابا منصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر
الجرجاني تلميذ محمد ابن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة كذا في شرح الفقه
قوله كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما يجيء
تفصيله قوله اي ان المقول مجموع ما في الكتاب الى آخره اي نظرا الى كون مقول القول مجموع ما في
الكتاب لكن القرينة لا تدل على تخصيصه بالبعض والمراد مجموع ما في الكتاب بمجموع ما
الى تصحيح كون مقول القول مقصودا بالنقل فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان
يكون قوله خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول ليكون هو ايضا مقصودا بالنقل مع انه
ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق يا بعده الى قوله والسوفسطائية

وذكر هنا قوله والالهام المفسر بالالقاء في القلب بطريق الفيض وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب
العلم محصورة في الثلاثة والحال ان ليس الالهام من اسباب المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيدا للقول
فلا يلزم شيء مما ذكره المولى الفاضل الحلبي الجواب عن هذا الايراد بانه يجوز ان يكون اعادة لفظ عند اهل
الحق في قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق للتاكيد انتهى ولا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم
اذ هو ليس محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام مقصودا بالنقل وليس كذلك لانه
انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلاثة كما سيجيء قوله ويحتمل الحال اي على
تقدير ان يكون المقول هو حقائق الاشياء يجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة والجماعة
ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يكونون لهم في هذه المسئلة لا اعتداد بهم والاتفاق
الاتي غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله بمعنى الباء رعاية لكون المعتبر في حق المطابقة
من جانب الواقع وانما يحصل تلك الرعاية بملاحظة الحيثية اي الحكم المطابق للواقع
من حيث انه مطابق للواقع اذ لولا اعتبار الحيثية وملاحظتها لصدق على التصديق
ايضا انه الحكم المطابق لان المطابقة بين الشيئين يقتضي نسبة كل منهما الى الآخر فالمطابق
كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكون الحكم الى آخره
قوله واما الصدق يدل على انه يتكرر الفرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال وشيوع
الصدق في الاقوال دون الحق وقد يفرق بينهما فلانه يدل على ان الفرق بينهما بذلك
ليس مبنيا على ما سبق فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بيانا للفرق المبني بقوله
وقد يفرق الى آخره اذ لا فرق بل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيما سبق يحمل قوله
والحكم المطابق على ما ذكر قوله يشير الى الاشارة مستفادة من الشيوع والخصوصية
اذ الكلام في الشيوع مختص بالقول كان اصل الاطلاق باقيا في غيره بناء على ان كل ما
وقع في الاثبات والنفي يكون هو المقصد للمتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر لا بطلق المفهوم
كما زعم الفاضل المحشي قوله اذ المنظور اليه تعليل بحكم المطوي اي انما يسمى الحكم
فقد يطلق بمعنى الشيوع على الاقوال ايضا

قوله فقد شاع في الاقوال اليسير الا ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال ايضا
وانما قال اليسير لان قوله شاع في الاقوال يدل على اطلاق المفهوم على ان الصدق

باعتبار كونه مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور اولا هو معنى الحكم الذي ينظر اليه ويلاحظ اولا
في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقا بالفتح اليه هو الواقع فان الحكم انما نعده مطابقا
بفتحها اذا نسب الى الواقع وعبر من جهة الفاعلية حريا فيقع طابق الواقع الحكم والواقع يوصف
بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت فنقل لفظ الحق من معناه اللغوي الذي هو صفة
الواقع وليس به كون الحكم مطابقا لتسمية الشيء بوصف مما هو المنظور في حصوله اولا اخذ منه
صفة مشبهة ووصف العقد والحكم به فللحق ثلاثة معان احدها اللغوي الثابت المنقول عنه الى
كون الحكم مطابق والثالث الصفة المشبهة الماخوذة من هذا المعنى التي يوصف بها الحكم با
المواطاة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم ايضا منظور فيه من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار
لكن ضمنا ثانيا لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها
فان مقتضى باب المفاعلة النسبة الى كل من الطرفين وكذا الواقع منظور فيه في ذلك الاعتبار
لكن ذلك منظور اليه في المطابقة ثانيا اذ العامل الصحيح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع
قوله هو الواقع المراد بالموصوف الى الواقع هو النسبة الخبرية الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر الا لاعتبار
بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع
النظر عما في الذهن لابد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون ذا الكلام او لم يكن وتلك النسبة
هو الواقع والخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها
قوله واما المنظور يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بالكسر للواقع بالصدق لان المحوظ فيه اولا
الانباء اولا هو الحكم فانه انما يعتبر الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع وعبر عنه من جهة
الفاعلية حريا فيقع طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعني
الانباء عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق ايضا تسمية الشيء بوصف
ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها

بالكسر

بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية الشيء بوصف ما هو منظور فيه اجيب بان الحكم يوصف
المنظور اولا ارجح من التسمية بوصف المنظور ثانيا لو يعبر عنه والنسبة فيها الفهم الا لان يدقق
المنظور فيه ثانيا **قوله** وهو الانباء دالح قال الفاضل المحشي المدقق وفيه نظر لان الانباء
صفة المتكلم والمقصود هنا بيان حال الصدق الذي هو صفة الحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء
مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه وصف المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول الكون
الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شك انه كونه صفة للحكم اذ يقال انه اخبر على التسامح فان اخبار
المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بانها فهم
الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما هو حققه
السيد في حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم بانه تعنى كان بالانباء عن الشيء
على ما كان عليه محل كلام تمهيدا يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه
ويحتمل ان يكون مقصوده ان يكون الانباء المذكور صفة للحكم المنتج الحق لو كان الحكم ثابتا في نفس الامر
ومدلول الهوكل كلام في نفس الامر اذ يصح ان يقال كل حكم صادق اي مخبر عنه على ما هو عليه والجواب انه
لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به
وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ
ليست قطعية بقي الكلام في ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد
اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من الكتب المشهورة **قوله** وهذا اولى مما قيل الح لانه لا يدل على
وجه المناسبة في التسمية على وفق ما ذكره المحشي في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي في
وجه التسمية فتامل فان مفهوم الحق دفع لي يوم الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع
اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها عليها بالمواطاة وحاصل الدفع ان المطابقة
وحدها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني
المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم الا ترى انه يصح موصوف بمطابقة الواقع اياه

معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع تامل انه الا انه
مركب الجواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم يصح ان يشتق منه صفة كما يشتق من الجمعة فيقال حكم
حق فتامل كذا افاده انه حيث قال في شرح التلخيص في الدلالة اللفظية الوضعية
بان فهم المعنى من اللفظ وهو عبارة عن الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يحمل على الد
له الذي هو صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم ان كون اللفظ فان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا
الانفهام وحده صفة المعنى الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ فان معنى فهم المعنى وانفهام
المعنى منه هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مع وضوح الحمل على
حمل على اللفظ وفهم المعنى وانفهامه منه مركب لا يمكن اشتقاق فيها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ
منفهم منه المعنى انتهى وبعض الافاضل الخ اراد به السيد قدس سره حيث رد ما قاله
في شرح التلخيص بان حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وابن الاستلزام من الاتحاد وفا
قال لاولى ان يقال ان مثل هذا المحمول على التسامح في كلام القوم لاعتمادهم على ظهور ان الدلالة
صفة اللفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان يقصد تعريفها بما هو صفة اللفظ اعني 8
كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى دلالة واضحة لكنه ما فالمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم
منه المعنى انتهى فالمعترض الخ يعني ان ادام يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على
التسامح على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيثية يطابقه الواقع بناء على
ظهوره لا الى تصويره اعني داعيا فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنظور
اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم الذي هو في الحقيقة قوله ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه
يذكر في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد عليه ان المراد هو الذي يلاحظ اولا في حصول

هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لا الفاعل التصريح ليا اللواء ذكر معقدا
او موضحا انه لا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تامل انه لا يقال هذا صادق الحي يعني ان الظ
ان يكون الباء في قوله ما به يكتسب المطلوب الخ ذا الحصر ان التشريف لمعنى الاعراض الذي بسببه الغير ذلك الشيء ولا شك انه
يصدق على العلل الفاعلية لان الانسان مثلا انما يعرف بانه متميز عن جميع ما عداه بسبب الفاعل
ايجاده اياه ضرورة انه المعدوم لا يمكن ان يكون متميزا عن غيره لما تقرر من انه
لا تمايز في المعدومات فيلزم ان يكون العلل الفاعلية مهية لمعلولاتها وهو باطل انه لا انا نقول الفاعل
ما به الشيء موجود اي الفاعل الحقيقي الذي موجود في الخارج وذلك انما يكون ان يكون اثر الفاعل
نفس مهية ذلك الشيء مستتبعا باستتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منها الوجود ويصفها
به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهيات مجعولة بجعل حقيقي فانهم ذهبوا
الى ان المهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع
منها الوجود ويصفها به مثلا مهية زيد يستتبعها الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل
بالوجود ليس الا باعتبار العقل اذ ينتزع عيانا انه يحصل الشمس اثرا في موضع بلها الضوء
المخصوص وليس ههنا ضوء متقرر ثابت في نفسه بجعل الشمس متصفا بالوجود لكن
العقل يعتبر الوجود ويصفه فيقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان يكون اثر الفاعل المهية
باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك المهية على ما ذهب اليه
المشاؤون وغيرهم القائلون بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل
ثبوت المهية في الخارج واما المهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون
نفس المهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك المهية بان يجعل المهية نفسها كذا
اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود انه لا ما به الشيء الخ يعني
ليس اثر الفاعل كل الشيء ذلك اما نفس المهية او المهية باعتبار الوجود واما كون المهية
بجعل الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور فيهما جعل واما عدم

هي التي معروضة للشخص تصدر عن الفاعل حتى

وجود بانه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج

التميز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض في
نفسها ولا مجال للنزاع في هذا وان فسر بعضهم قول الماهية مجعولة او غير مجعولة به اذ لا يعقل صحة
على ما ليس مدارا به الغفلة المستلزمة فانما النزاع في كون الماهيات مجعولة او غير مجعولة بالمعنى الذي
مر ومعنى ان اثر الفاعل نفس الماهيات والماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء
ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما من قال بان الماهيات
مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهية مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ولا يصلح محلا
للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرنا فعليك بالرجوع الى شرح المواقف والحواشي
الشريفية على شرح حكمة العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال
في تحصيل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على الفاعل تعالى وتقدس وقد
التسليم يعني انا لا نم ذلك ولا ان الشيء هنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
ولو مجازا او لو سلمنا باعتبار ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز
وان يكون مشهور الحد المستعمل فنفرق بان هذا الموجود موجود وان به الفاعل وبين ما به الموجود
هو ذلك الموجود فان الماهية فان معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف
بالوجود وما ذلك الا الفاعل ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء
الموجود الممتاز عن جميع ما عداه وما ذلك الا الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا
الموجود الممتاز هذا الموجود الممتاز بل تاثيره في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما حقق
فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من ضيق العبارة
واما المقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا الكلام
هو ما يقوم بنفسها اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور التقسيم بينهما ويدل كذا اي
ما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية ما به الشيء هو هو وقد يحمل احدهما اي الثاني اذ لا صحة
لرجوع الاول اليه الى الضمير المجرور في الاول والضمير للماهية لا للذات في المعنى الامر الذي

بسببه

بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فرجع محصل السؤال
بالمعنى الاعم بانه تعليل ثبوت الذات قوله فلا يتوهم الاشكال اذ الفاعل ليس الامر الذي
بسببه المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن ينتقض التعريف
اي قال التعريف لان مآل التعريف على ما بينا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر
والعرضي ليس كذلك فان الماهية في اتصافها بالعرضي سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى
امر غير ذلك العرضي يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان
في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب لكن بقي الانتقاض بالذاتي
بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى غير الناطق لان ثبوته
غير معلل بشيء اما بالغير فظ واما بنفس الذات فلتقدمه عليها كما قاله الفاضل الجلبي من
اندفاع النقض بالذاتي والعرضي بما ظنه مسعود بن الحسن اما لم يتوقف لهذا النقض
لان المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قوله بخلاف الضاحك الخ
فيدخل الذاتي في تعريفها الا نقص المقصود ويؤيده ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من ان
عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة بيان الفرق بين الماهية وعوارضها
دون ذاتياتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلي بخلاف
الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل والجزء فتدبر قوله وحمل هو هو الخ رد لمن قيل
ان هو هو علم في الاتحاد والباء في قوله متعلق بالاتحاد المفهوم من هو هو والمراد بالاتحاد
الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لانه غير
متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه الرد ان المفهوم المتبادر من هو هو
الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى حمل المواطاة اعني هو هو الحمل
المشتمل على الصدق مع خلاف المتبادر والاصطلاح الذي وجب الاحتراز
عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان الوجه الصحيح وهو ان يكون الباء للسببية والحمل التسهيل

ظ متبادر وسلم عن ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون الحد ودد مهية يتحدا وبعيد
يتحد الحد مع انه يسير كرنه هذا اي هذا ابدا وهذا الى ذكرنا لكان خفي لكن
الذكر اظهر واسبق الى الفهم قوله اى بالكنه المقصود منه دفع ما يرد على ظ عبارة المتن
من انه يلزم ان يكون الذاتيات اخفى من العوارض لانه يمكن تصور الشئ بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه
وحاصل الدفع انه ليس المراد بالتصور في قوله ما يمكن تصور الاشياء التصور الشامل للتصور بالكنه
والوجه ولا التصور بوجه ما فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن
تصور الشئ بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشئ بالكنه بدون تصور ذاتياته غير ممكن
الفاضل محي قال المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف المهية تميزها عما سواه فينبغي ان يخرج اجزاء
المهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه يخرج
الاجزاء ويدخل فيها الاول مقصد الشارح من معنى قوله لجلال الحسبان مغايرة المهية لعوارضها
اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يتوهم نفسها كالمفهوم والكلي كان محل ان
يتوهم ان حقيقة العارض والمعروض واحدة واما مغايرة المهية لاجزائها فقد ظهر من
المهية اذ المراد بها المعقول بالسببية ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشئ مغايرة لجميع
عوارض اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة بين المهية واجزائها
واما تصوره بالوجه الخ بيان لتفسير التصور بالكنه يعني لو لم يفسر به لدخل الذاتي بالمعنى الاعم
في العوارض لانه مما يمكن تصور الشئ بدونه بالوجه يعني اى لما يمكن تصوره بدون الكنه
قيل عليه نسبة والحق يعني يستفاد من تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصور الانسان
بدونه ان الوضع يمكن تصور الشئ بدونه والذاتي بخلافه اعني ما لا يمكن تصور الشئ بدونه
فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمتنع انفكاكها عن الشئ ويستلزم تصوره
تصورها اذ يصدق عليها انه لا يمكن تصور الشئ بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها فيجب
ان يدخل في الذاتي مع انها من العوارض لانها يستحيل الانفكاك عنها فينتقض تعريف الذاتي منعا ولا يخفى عليك انه يكفي النقض تعريف

الانسان فلا يمكن تصور الانسان بوجه ما وبخ حسن فتعين
بدونها وتكلف التعسف ... في هذا المقام
... والتكلفات المذكورة ... مولوي ... الخ

الذاتي باللوازم المذكورة معنى كذلك ينتقض تعريف العرض بها جمعا فباعتبار الاستفادة
تطوي الطي فادنكيف الذي يرد على تعريف المذكور سوق اللوازم البينة بمعنى الاخص الاتم
الا انه يق المقصود من ذكر الاستفادة الآتية الماورد الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما
وح يكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين ثم ويرد ابراد الجواب لا
ثم الاستفادة اولا فان بيان الحكم لا يجعل مغايرته بالمهية يستلزم ان يكون حكم الدليل بخلافه وعلى
تقدير تسليم الاستفادة نسلم ان الاستفادة المذكورة يكون بطريق التعريف اى يجب ان يصلح
ان يكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يكون ان يكون مستفادة حكما عاما شاملا له ولغيره كما ان
ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرض بل اعم منه التعريفية في قوله
فانه من العوارض وبوبده ما قال في شرح المطالع ان للذاتي خواص ثلاث الاول
يمتنع رفعه عن المهية بمعنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه المهية امتنع الحكم بسلبه عنها
اذ يجب ثبوته لها بمعنى انه ليس يمكن تصور المهية الا مع تصوره وبع التصديق بثبوته
لها وهاتان الخاصتان مطلقتان لا ان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية
بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف فنقول في الجواب ان
معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك الشئ بالكنه بدونه بوجه
من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا او بالذات اولا
يكون بان يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشئ الا بتصور ذاتياته فلا يمكن بدونه
اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق الاخطار بان يكون
الملزوم ملحوظا قصدا او بالذات فيمكن تصور الملزوم بدون ذلك اللازم في الجملة
بما لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد والا لزم ان يكون الذهن منتقلا
من ملزوم واحد الى لازم لازم بالى ما يلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال
فلا يصدق تعريف الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد الشريف في حاشيته ... الخ

ومع التصديق بثبوته

بان الحصة الثانية للذاتي اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من التصور الذاتي والماهية بطريق الاضطرار ولا يكفي فيه اخطار المهية فضلا عن تصورها لكن الحاجة اليه هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة ان التصديق لا بد فيه من تصور الطرفين بالذات لا استلزم تصورها لتصوره بدل اليه عبارته عن مانص عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف في بيان قوله انه يستلزم لتصور تصور الملزوم التفصيلي في بادي الذهن ما يوجب اعراضه عن اللازم فلا يتم اذ فان عدم اي اذ تصور الملزوم فكيف ملحوظا قصدا اخطارا لما استلزم تصوره على هذا الوجه تصور اللازم الذي وفي هذا المقال بحث لنص عليه في شرح المطالع فليرجع اليه وايضا زمان تصور اللازم الى جوهر ثان من الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان فرضا ان تصور الشيء بالكنه لا يكون الا بتصور ذاتياته فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وما يتكون امتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كانا تصوريهما متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون تصور اللازم لانفكاكه عنه في زمان تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه بعد زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان التحقيق ان اللزوم بين المعد والمعد له مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والموقوف ما يلزم من تصوره تصور شرط مع ان المبادي معدات للمطالب الا ان يقال في معنى قولهم تصور اللازم ليس لازما عن تصور الملزوم لكن معناه ان تصوره يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى الشيئين يرد عليه الحال في تصور الذاتي كذا فقيل وايضا في الجواب ان نقض

علم

عدم امكان تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه انتهى بعضهم

هصيعه فهو باطل لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعد له ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصوره للازم وان اراد انه بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات فان المعدات الحقيقية هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادي بالمعدات على سبيل التشبيه نقل يدلك السيد الشريف قدس سره في حواشي شرح الرسالة فهو لا يفيد اذ ح يجوز اجتماعهما فيرد النقض على تقدير الاجتماع وهذا مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبره في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح المقاصد في بحث الاضافة ومنع تغاير زماني التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى الدليل والا فهو غير موجه وحاصل ان الدليل المذكور انما يتم اذا كان تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة كالحيوان الى الاتوقف اللازم على شيء منها بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاعدام لما كانت داخلة في مفهوماتها وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها مقابلات الاعدام موقوفة عليها اولا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما يحصلان معا فرعان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطلت المعية وخلاصته ان اللازم منحصر في العلة المتولدة وبين معلولي علة واحدة ففي تقدير ان يكون الملزوم معدا يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى التقادير الآخر يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما قررنا لك من توجيه المنع ظهر ان ما اعترض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب البحث لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التفكر في توجيه المنع المذكور ومن قبل ان وجود المسلسل وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات متقدما بالذات تصور

الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجمال والتفصيل بين الحد والمحدود بخلاف اللازم والملزوم
فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله
الخ وحاصله ان في الذاتي تصور الشيء بدونه غير ممكن لا وجوده وعدمه كما ان المتصور نفسه
غير ممكن وفي اللوازم التصور ممكن لكن المتصور وهو الانفكاك للملزوم عن اللازم غير
وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا كما في
الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي السيد الشريف قدس سره
على شرح مختصر الاصول قوله وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني ان هذا القدر من
الانفكاك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق
بين الذاتي واللازم واما تسمية الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا يجب
الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب ففي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم
ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك المنافي للزوم
وهو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب لا المغايرة بالزمان قال قوله وفيه ايضا
اي اعتراض فيما ان علق قوله مما يمكن تصور الخ يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الشيء
بدونه الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور
كنه الشيء بالعرض وهو محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا
اذ يصير محصله ان تصور كنه الشيء بدون العرض وتصوره لا بدونه اعني به ليس بضروري
فيكون تصور كنهه بالعرض جائزا اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصور كنهه بدونه ضروريا وان
اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين فهذا المعنى حاصل في الذاتي
ايضا اذ كما يصدق على العرض ان تصور الشيء بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان
العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الشيء بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان
العام وتحقيقه انه لم يقيد الامكان العام بنفي جانب الطرفين كان صادقا على

كل

الخاص

كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه الخ يعني انا نختار ان المراد بالامكان الامكان
ويمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرض بان يكون هو سببا لحصوله الذي هو محال اللازم
هو جواز تصوره كنهه مع العرض بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا مما
يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه ليس معا لا به اذا المقابل لقوله بدونه
فالمعنى تصور الانسان بكنهه مقارنا لغير العرض وتصوره معه ليس بضروريين ولا استحالة فيه
فانه يجوز ان يحصل كنه الشيء بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة الخ
انا نسلم لو كان الباء في قوله بدونه للسببية اما لو كان للمصاحبة فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا
به لا معه فالسؤال ساقط ولعل هذا هو التسليم في قوله ولو سلم يعني الامكان بالنسبة الى المقيد
يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه وقع عن التصور المقيد بقيد بدونه
فان الامكان انما اعتبر بكيفية نسبة التصور لا بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدونه
ليس بضروري حتى يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض انما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود
الى ذات التصور المقيد حتى يكون المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرض
ممكن يعني ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل ولا استحالة فيه لان
الامكان راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان
قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر
كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان
كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون
العرض اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان
يوجد ولا يوجد وصفها فتدبر فانه ملخص كلامه ووجه التامل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى
التصور المقيد بقيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى لكان الضاحك والكاتب من
الامور التي يكون تصورها في الحصول بدونها ممكنا فانه من العوارض كما لا يخفى ويستفاد منه
بالكنه

قوله في الكليات الفرضية نحو لا شيء ولا وجود ولا امكان ١٢

فرض ممتنع و [illegible] فرض ممتنع

ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا الخ جواب آخر
للاعتراض تقريره انه صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص فهو التصور بدون
اللازم ممكن لكن المتصور مع بخلاف الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته
فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف التصور اللازم فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدون ان
لم يوجد وهذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقل عنه قوله على ان تصور الخ اي على ان
ان مقابل قوله بدونه الامكان كيف فنقول ان تصور حقيقة الشيء بان يكون العرض سببا لحصوله
غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض خاصية يلزم من العلم به العلم بكنهه كيف لا وقد قالوا انه يجوز ان يكون بالعرضي
للمباين خاصية يلزم من العلم به العلم بالمباين آخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله
ويمكن اختيار الخ جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاول الاسبق
يعني انا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام لكن لا
حتى يرد انه متحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود فمعنى قوله مما يمكن تصور
بدونه اي تصور الانسان بالكنه بدون العرضي ممكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون
العرضي اي التصور به ليس بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود
غير حاصل في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي ممكن وجوده
بمعنى ان التصور ليس بضروري نعم الامكان العام المقيد بجانب العدم حاصل فيه
لكنه غير معتبر في العرضي قوله قد اطلقها على المهية لخ ان كان المراد المهية باعتبار
التشخص المهية المشروطة بشرط التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم
وان كان المراد به المهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف قدس سره
والحقيقة الجزئية تسمى هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات ما صدق عليه المهية من الافراد
والحقيقة الجزئية تسمى هوية قوله اورد الفاء يعني اورد في قوله فتكلم تنبيها على الح
ايذانا بان هذه السوال انما نشأ من السبق واما الفاء في قوله فيسمى فهو دال على نوع عموم

ماهية ... [illegible]

ودروده

المورد بدر

ودروده على ما قيل لم يه اذ كان مثل ذلك اولا على طريق سائر الاسولة المذكورة
في الكتب فمن قال ان الفاء والكاف تاكيد لم يات بشيء قوله مجموع امور ثلاثة احدها كون
الحقيقة ما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت
بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي بها الموجودات تلك الموجودات موجودة
ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لان عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا لانه
قيل الامور الثابتة ثابتة اذ حقائق الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء الموجودة
موجودة بوجودها وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه اذا كان الحقيقة بمعنى المهية لا لغوية في هذا
الحكم اذ المعنى مهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود الكلي الطبيعي مما
بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا المهية الكلية المشهورة بما به يجاب عن السوال بما هو
هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان فيكون الطبائع الكلية للجزئيات موجودة في
لا اختصاص لهذا الحكم بالسوفسطائية ولا فائدة لتصدير الكتاب بهذا اذ لا
لوجود الجزئيات لا يتوقف عليها بل المراد ان الاشياء التي هي مادون
بالهويات المخصوصة لها حقائق هي تلك الحقائق التي هي نفس الاشياء
المخصوصة موجودة ليست بتابعة لاعتقاد ... وفي هذا من ذلك وتحقيقه
ان لفظ المهية يطلق على المعنيين ما به يجاب عن السوال بما هو وما به الشيء هو هو والنسبة
بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع
والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية واجتماعهما في المهية النوعية بالقياس الى
والمهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء
موجودة كانت حقائقها موجودة والجب لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال
وافاق الفاضل الچلپي ههنا بما يغني هذا الاعتراض في بيان قوله تعريف الحقيقة الح
تعريف باعتبار التحقق والوجود فليس ... او لا فلان الحقيقة بمعنى المهية
قوله والمنشأ الذي هو منشأ السوال مجموع امور ثلثة قد سبق احدها وهو تعريف الحقيقة بالماهية باعتبار التحقق والوجود وثانيها كون الشيء بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود وانما قلنا منشأ السوال مجموع الامور الثلثة اذ لو انتفى شيء من هذه الامور الثلثة لا يتحقق اللغوية في قولنا حقائق الاشياء ثابتة اذ لا لغوية عند تبديل لفظ الحقايق بالعوارض كما في قولك عوارض الاشياء ثابتة ما

[illegible marginal notes]

فيراد في قوله حقايق الاشياء ثابتة لانه يكون ذكر الاشياء مستدركا اذ يعبر المعنى الماهية
الموجودة الا موجودة موجودة ولهذا اعترض على هذا المعنى بقيد أبقى اشارة الى انه فرق في المقام
فتوجيه الاعتراض على ذلك التعريف للوجه الذي ان ثابتا فلانه لا يعرض ح يكون بمعنى الموجود لغويته الشيء
الحكم اذ قولنا الماهية الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثانيا فلانه يجب على المجيب ان
يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان
المعنى بل المقصود بهذا المعنى اما العوارض والماهية مع قطع النظر عن الوصف قوله وكون الشيء
بمعنى الموجود وقال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود لم يلزم ما سبق من اللازم التفاوت
والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية الحكم الا ان يكون مع اكثر عند نا الموجود ان معناه
الموجود حيث قال في شرح المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة بحسب
اللغة فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله
في المعدوم الا مجازا وما ذكر ابو الحسن البصري من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم
وهو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف خاتمة للمقصد الثاني وفيها بحثان الاول في
تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة فالشيء عندنا
الموجود قوله اذ لا لغوية الح بيان لكون المثال مجموع الامور الثلاثة وحاصله
لو لم يفسر الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى آخر مثلا لو فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى
عوارض الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى
الامور التي هي المعدومات او المعلومات هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى سوى
الوجود كالتصور مثلا فيكون المعنى الامور التي هي الموجودات هي متصورة
لم يلزم لغوية الحكم فيثبت ان المنشأ للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة فما ذكره
الفاضل المحشي من انه فرق بين المورد والمنشأ والمحشي غير المورد ليس منشأه
قلة التدبر والمتابعة بظاهر اذ لا لغوية في قوله الح قوله قلنا لحاجة

الح يعني اي رب تشقيق وقوله اصطلاح باعتبار قوله المحتاجين اعني امثال الاذهان القاصرة
قوله كما في مثل واجب الح فالمعنى اي ما نعتقده ونسميه بواجب الوجود فهو موجود في
نفس الامر لا ان ما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه قوله والحاصل الح يعني
ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد والذي هو حقيقة عرفية كما هو التحقيق من
مذهب الشيخ من ان اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل بحسب العرف مشهور بين
الناس بل هي الحقيقة اللغوية والعرفية اللغة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح ارسالته الشمسية ان
ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال السيد الشريف قدس سره في حواشي
المطول ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا
بحسب العرف واللغة ولا يحتاج فان قلنا لذلك المعنى بيان الا للبليد بالنسبة الى الاذهان
القاصرة الغير الواقفة على الاصطلاح كما قال القايل ان الثابت على ما زعم
فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولا حكم بلغويته وبخلاف قولك الشيء ثابت فانه ان
كان مقصدا للكلام يحتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان اخذ الموضوع
والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى والمعنى المجازي وان الشاهد لا بد ان يعين
لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية
هذا ما ظاهر قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا مثل الذي البو النجم وشعري شعري ما ظاهر
قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع
على الوجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ في شعري شعري على الوجه
المذكور كما هو فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير
بين لان اخذ في شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا بينهم لكنه
مجاز والمعنى المجازي لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور
فانه حقيقة اصطلاحية بل لغوية وعرفية فلا حاجة الى البيان قوله ليس مثل المثال الذي

الخ اذ لا فرق بين الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت كذا نقل عنه قوله اذ فيه الخ
يعني ان الكلي بل الخبر المثال متحد الموضوع والمحمول لا فيه الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا
حكم بلغويته فيه اشارة الى انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب العرف كما هو التحقيق يكون
مفيدا وبهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من انه لا فرق بين العنوانات تكلف لانا
اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر
كما هو مذهب الشيخ وفهم جمهور المتاخرين او بالفعل بحسب فرض العقل على ما تحقق من مذهب
الشيخ كما هو حققه الرازي في شرح المطالع لان مقصود القائل انه فرق بين عنوان قولنا
حقائق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض
والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان لا يتخذ العنوان في الثاني كذلك
قوله من ذلك القبيل قوله ولكن لفعل الخ اي لكن القول
ربما يحتاج الى قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلما يحتاج في افادته الى البيان لوجه ظهوره
بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان ليس بطريق التاويل والصرف عن الظ
لشهرة المعنى المراد منه وتبادره لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج
الى التاويل والصرف عن الظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وعلى تقدير شهرته فهو معنى
مجازي والفرق بين هذا التوجيه وبين التوجيه السابق ان السابق لما نظر الى القائل
حيث قال ان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهذا ناظر الى
مدلوله اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه لا يكون
ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به
افادة ظهور الفائدة في هذا القول وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه
وما قال الفاضل الجلبي انه ان اراد بحقائق الاشياء مستعملة في الموضوع له على
المعنى المغوي فهو مجاز عقلي ولا لغوي فلا يحتاج الى التاويل فهو مدلل

اي كل حيوان الناطق

الشيخ ابو علي سينا

اي اتحاد الموضوع والمحمول

البطلان

البطلان وان اراد المعنى المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة
في انفهامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن التاويل
وبل ليس لشيء لان المعنى المراد منه حقيقي على ما قاله التحقيق مبني على مذهب الشيخ الى عقد الوضع
هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد قوله وهذا المعنى لا يحصل الخ
الخ دفع لتوهم ان شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالآن والمعهود فيما مضى
شعري المعهود يكون المراد بعض شعري المعهود وهو شعري الآن كبعض شعري المعهود وهو المقيد
مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظ المتبادر من المعنى الحقيقي للاضافة
بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهد هو ارادة بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تعيينه
كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فما يدل عليه الاضافة فارادته ليس الا
بالتاويل والصرف عن الظ قوله ولكن فرق الخ اي كم من فرق بين شعري الآن
كشعري فيما مضى او هو الموصوف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان
بالتعيين الشخصي او بالنوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء
من الدلالات على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او الحكمي والكل منتف
ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري فيما مضى
او شعري الموصوف بالبلاغة بعض الاشعار المعينة لكن بالتعيين النوعي والتعين المعتبر
في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعيين النوعي وهو شعري الموصوف
بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا
بالنوع او بالشخص اما ان تعينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فمما لا دلالة
لها عليه قوله والمشهور الخ يعني ان التوجيه المشهور في بيان قولهم ربما يحتاج
الى البيان ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان
بالدليل فمعنى ان هذا الكلام مفيد بل قد يحتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل

قال وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان اى الدليل والاستشهاد على كونه الشيء مفيدا اقوى من حاجته
الى الدليل بجعل الموضوع والمحمول متكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع
بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان
محوجا الى البيان في بعض المواقع فلا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون محتاجا الى
بالنسبة الى بعض الاشخاص كالكوفطانى فيكون ذكره تاكيد الافادة قال الحكيم لى اكثر الافادة
اكد بانه يحتاج الى الدليل فكيف لا يتصور عدم كونه مفيدا بخلاف الوجهين السابقين
فان في ذكره ربما بيان لظهور الافادة على ما مر ويرد عليه ان شعرى الخ يفيد
وهذا على هذا التوجيه ان شعرى شعرى ايضا قد يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لنفس الامر بالدليل
كما انه في استقامة معناه يحتاج الى التاويل وتقديره اذ لابد لاثبات ان شعرى الآن
كشعرى فيما مضى اذ الشعر المعروف بالبلاغة في شانه خصوصا بالنسبة الى الاذهان
القاصرة عن فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعرى شعرى يحتاج الى التاويل لا الى
بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ وشعرى شعرى ناظرا الى
قوله ربما يحتاج الى البيان واما جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى مبنيا على وجه
لم يذكره في الكتاب مما لا يرضاه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا
ظهر ركاكة ما قاله بعض الافاضل من ان المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تاكيد الافادة
وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ تنظير للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه وهو
ان معنى شعرى شعرى الآن كشعرى فيما مضى الخ لا انه ناظر الى قوله
ربما يحتاج الى البيان وعلم الخ جواب عن لدفع الاعتراض المذكور بقوله
فان قيل في الحكم الخ وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود
والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود فالمعنى
ماهيات الامور التي يصلح ان يعلم ويخبر عنه في الخارج فلم يتوجه السؤال اللغوية
وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الحلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى
المذكور لا يطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي نعم على تقدير تعميم الاشياء لا يجوز
اضافة الحقائق اليها على ما نقله اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذ
كور سواء اريد بالشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة

الى البيان اصلا وما احتاج الى البيان
واجب الوجود موجود
وانما قال ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قول البعض
شيء قولك الثابت ثابت لانه ليس بعيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد مولوي
عصام الدين

كما عرفت

انتهى بعينه عبارة الحلبي من غير زيادة ونقصان

كما عرفت لانه مبني على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود
وليس كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الكلام على الفاسد فان
قيل الحكم بان ماهيات الامور التي تصلح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة لا يصح لان تلك الامور المعدومات
فيلزم الحكم بان ماهيات المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما يحقق ان شاء الله في قوله
والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه يكفيه ثبوت ماهيات بعض افراده
وهو الموجودات تامل والتصديق بها الخ اى التصديق بثبوتها في انفسها
وباحوالها اى التصديق بثبوت الاحوال لها ولا يتجه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق
فكيف يصح عد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث
انه حاله كذلك الشيء علم بذلك الشيء فاللام لاستغراق الانواع يعني ان اللام
في قوله والعلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق
من التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق
الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع
الانواع فانه ثابت به ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان حمل الاستغراق
للانواع مما لا يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو
استيفاء الافراد الجنسي والا هي الانواع بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على
الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بحمل اللام
للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور
بل ينكرون بها وبهذا المقصد الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات لا يتم الا
بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يختص بالتصديق مع ان التصديق
لا يحصل بدون التصور فيجب الحمل على الاستغراق ويكفي المعنى جميع انواع العلم من التصور
والتصديق متحقق فما قيل ان المقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن

لان يعلم حقيقة الوجوب غير ثابت

والافراد

التصديق

مستغرق الانواع اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الجهل كاف فيه
ليس شيء كما لا يخفى قوله ثم ان الاستدلال الخ يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود
متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم
باحوالها بانها ممكنة وحادثة كما سيجي في باب اثبات الصانع اذا تقرر هذا فاعلم انه قد لفظ
الثبوت في قوله والعلم بها وتوهم لتقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود
المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في موضعه
غلطين الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا يغني
ثبوت العلم بها لا التصور بها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير الثاني
ظن كفاية العلم بالثبوت والافادة لتخصيص التقدير به اذ لا بد من العلم بالاحوال ايضا
على ما سيجي آنفا ويمكن توجيه كلام من قدر الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد
بثبوتها اعم من ثبوتها بنفسها او ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال قوله
والغلط فقد غلط غلطين نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظن وجوب التقدير قوله والثاني باعتبار المقابل الذي نقل عنه ان مقدر
ثابتة المسند الى ضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مقدر والضمير لها في قوله
تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى انتهى كلامه وفيه بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة يجب
اضافة معنى في الثاني محل الحدث قوله لانه غير فاد للمقصود من قوله والعلم
بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع
الحقايق ولا حاجة الى العلم التفصيلي بها قوله وان اريد به اجمالا اي ان اريد
بقوله لا علم عدم علم الاجمال بان يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم
ممنوع فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يقتضي العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو علم اجمالي
مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء لا اعتقاد لا تحقيق بدون

العلم

قوله لا يقال نحن نقيد العلم بالكنه فيصير محصل الكلام هكذا والعلم بالكنه بها متحقق فلو ارجعنا الضمير
الى الحقايق يلزم حصول معرفة جميع الحقايق ولو اجمالا وذلك امر بديهي الاستحالة يرد عليه ان
تقييد العلم بالكنه بناء على تقدير ثبوت الى العلم لان العلم بالثبوت ليس الا من التصديقات
والعلم بالكنه من التصورات فتغير الدعوى لا يثبت مدعى اصل المستدل ولا يتم دليله وحاصل
بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي قوله لا يقال نحن نقيد العلم الخ يعني انا نختار
الى الحكم بعدم العلم تفصيلا ونقول انه منقول الى السلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم
ارادة الثبوت مقيد بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد بالعلم بها
العلم التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق بنفسها اذ التصديق علم باحوالها ولا
لا بد ان يقيد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد على الادرية لانهم ايضا معترفون
بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقرير
الثبوت اذ لو لم يقدر لكان المراد العلم بها بالكنه فيلزم القطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا
فضلا عن ان يكون [illegible] الفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت
فاعترض بان بينهما تنافيا لان العلم الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان
يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره بعيد عن المقصود
في اصل والفاضل الجلبي فهم قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقايق
ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع الحكم بالثبوت بها فيه ابعد عن ذلك
لانا نقول لا دليل الخ اي لا دليل على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدون
ان يكون المراد بالعلم اعم من التصور بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اي تصورها
بالكنه وبالوجه فيكون المعنى العلم بالحقايق اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق قوله
مع ان تعميم العلم في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور والتصديق حيث قال ان
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافي تقييد العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني
على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وباحوالها
كما على ما مر تقريره انه يدل على شمول التصور والتصديق قوله ولو سلم الخ يعني لو سلم ان المراد
العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك
القيد اعني بالكنه ويكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه او تصديقا

قوله فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقرير الثبوت الذي هو عين دعوى المستدل وان لم يقيد فالمنع الكبرى تحقق من غير فصل او رجح قوله نحن نقيد العلم بالكنه اي نحن نقول المراد هو انه لا علم بجميع الحقايق بالكنه [illegible]

قوله بل يجوز ان يقدر القيد ... وذلك على تقدير الثبوت والقيد ... على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فيجب تقدير الثبوت ...

بها وبانواعها كما فهو ليس اذ الخلاصة من ذلك الابطال كما يكون بتقدير الثبوت يكون
بترك قيد المذكور وتعميم العلم الغير كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقييد العلم على تقدير عدم
ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما اتفاقية ولا يلزم من بطلان التقييد بتقدير
الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامرين اللذين بينهما منع
الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين الآخر بل عين احدهما عدم الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت
للتقييد المذكور بالضرورة اندفع ما قاله الفاضل المحشي المدقق فانه على تقدير تسليم القيد لا يجوز
ترك التقييد فيجب تقدير الثبوت لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير وح يجوز
ان يكون بطلان ذلك المقيد بانتفاء قيده لا لانتفاء التقدير اذ لا علاقة بينهما او
ما سلم لزوم التقييد لذلك التقدير حتى لا يكون ترك القيد على ذلك التقدير فيكون مستلزما
المقيد مستلزم لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر قوله وقد يقال ثبوت الكل
معلوم الخ حاصله ايراد النقض على من قال من ان المراد العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم
بثبوت الحقايق التصديق بثبوت جميع الحقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم
وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الاخصر والتعبير السوي
اذ كما يعلم بثبوت بعض الحقايق كذلك يعلم بعض الحقايق ايضا قال المحشي المدقق ان
ثبوت الكل معلوم اجمالا لان ما مر من قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم
الاجمالي بالجميع والمراد به اقلنا فلا يكون العدول موجبا انتهى كلامه وفيه تامل قوله
والجواب الخ يعني المراد بقوله حقايق الاشياء ثابتة جنس حقايق الاشياء
فالمعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء كان في ضمن
فرد واحد او اكثر في رفع الايجاب الجزئي وذلك كاف في الرد على الخصم لانه يدعي
السلب الكلي في مقام البين قوله يرد عليه الخ يعني ان ارادة الجنس الى اندفع بها السؤال
وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل ما هو المقصود التقدير بيان القضيتين بهذا

المقام

قوله فالكلام على حذف المضاف لا حاجة ههنا الى تقدير المضاف لان
كلمة ما في قوله ما ثبتنا به اما موصولة او موصوفة واياً ما كان فانه يفيد معنى
الجنس ومعنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت ما ههنا على الجنس
فلا حاجة الى تقدير المضاف الذي هو الجنس ههنا ذكره
المقصود منه التنبيه على وجود ما ثبت به من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوصل
به الخ واذا كان المراد الجنس لا يلزم التكلم بثبوت التعلم به في ضمن ذلك لجواز ان يكون في ضمن
فرد آخر سوى ما ثبت به فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله والجواب ان المراد في
قوله التنبيه على وجود ما ثبت به التنبيه على وجود جنس ما ثبت به اذ التوصل الى معرفة الصانع
انما يتوقف على وجود الحدثان وتعلم بها سواء كان مما ثبت به او لا فوق هذا الجواب
به في الاعتراض اذ وجود جنس ما ثبت به لا يكون الا في ضمن ما ثبت به لان معنى التنبيه على وجود
جنس ما ثبت به التنبيه على وجود ماهية ما ثبت به سواء كان في ضمن فرد حقيقة واحدة او اكثر
كما ان معنى قوله التنبيه جنس حقايق الاشياء ثابتة اي ماهية حقايق الاشياء ثابتة سواء
كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس نعم يرد فيه اذا كان المراد
بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس ما ثبت به بهذا المعنى في ضمن ما ثبت به او
او غيره لكونهما فردين له لكن حمل على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد لا
يدل عليه قرينة فالجواب اما مبني على التلبيس تأمل قوله فالكلام ليس على حذف
المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله
ما ثبت به اما موصولة او موصوفة واياً ما كان فهو يفيد معنى الجنس ومعنى الاستغراق
على ما علم في موضعه وقد حملت ههنا على الجنس انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس بشيء لانه يقرر
التنبيه على وجود الجنس الذي ثبت به او جنس ما ثبت به والجنس ليس مما ثبت به اصلا فلا بد من تقدير المضاف
او يقال ان ما ثبت به افراده قوله او تقول الخ يعني نقول التنبيه على وجود ما ثبت به حاصل
مع ان الكلام ليس على حذف المضاف لان في الكلام اعني قولنا حقايق الاشياء
ثابتة تنبيه على وجود الشيء من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاولى بالثبوت
ما ثبت به لانها اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولا يخفى عليه ان ذلك في بدو النظر
لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تأمل قوله وهو الثالثة الفرق بين مذهب العنادية و

ذلك له

او التلبيس

ان العنادية ينكرون ثبوت الحقايق و تميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و يدونه و يزعم
ان تكون ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة والحقا
يق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بسوا اعتقاده بدل على
ذلك قول المحشي ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة مرالا آخر حيث نفي التحقق اي التقرر
و العندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع عن الاعتقاد بمعنى انه لو قطع
النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم بقائها ... بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها فيها بتبعية الاعتقادات وهو
وهذا كما ذهبت اليه المصوبة من تصويب كل مجتهد وكما في قوة العرسة فانها ليست من العلوم
الحقيقية الثابتة في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لها ثبوت بهو
ولذا اتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعلوم
كما هو عندنا بل نقول الخبر هذا الشي مر لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا الشي
مر لانا نجده كذلك ... معنى كون مذهب حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان
ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص حقا بالنسبة اليه
في نفس الامر فيكون كما يقال ان تعديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على كلام الفرس
على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من
ان الحق بناء على مذهب النظام كما سيجي وقال بعض الفضلاء الفرق بين
المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس الامر ظرفا للنفس والعندية ينفون كونها
ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء
بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشي لا يستلزم انتفاء ذلك الشي بخلاف
نفي ظرفيتها للنفس كتحققه في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما سيجي فانتفاء ظرفية نفس الامر للتميز
يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا للنفس ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قلت

عبارة

عبارة الكتاب في بيان المذهبين ناظر الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد
في العناد دون الاول قلت الذي اعتبره با لمان نفي التميز مطلقا يستلزم الانتفاء بالمرة
و اثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر لانهم يعاندون
الحق اي يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون
الجزم بعدم ثبوت نسبة مرالا آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقايق الا
اوهاما وخيالات كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لهداية الكل
راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر والتمايز انما
هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية حتى قال العارف الكوفي نفي
نفي حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصوفية ثم يبيع كلامهم ولم يتحقق الا
يلهم ولما حررنا اندفع ما يتوهم من ان قوله يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة مرالا آخر في
نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وانكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون
ويدعون الجزم بعدم ظهورها في نفس الامر وليس الجواب على تحقيقهم النسبة الى قوله انما في تحقيقه
به بهته الحق دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك بيانه
بيان لمنشأ غلطهم بتجويز الاختلاف منهم وتحقيق منشاء مذهبهم قال في شرح المواقف
ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بانه لا
موجود اصلا وانما نشأ مذهبهم من الاشكالات المتعارضة ... وبه يظهر الخ
اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مختصا بحقايق الموجودات
الموجودات بل جميع الموجود والمعدوم الثابتة في نفس الامر لانكارهم نسبة امر
الى آخر مطلقا ... تخصيص الخ يعني تخصيص الشارح انكارهم بحقايق الموجودات
بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الاشياء ... وفي ما سبق فان
الكلام في ثبوت حقايق الموجودات ... والاظهر يعني ان الاظهر ان يحمل الا

الكثرة

لنفس حقايق بالنسبة ... اولا على ما عرفت ... ان يقال ...

هو لا من ينكر ثبوتها اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض اوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء على تقرر وقرار في شيء من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد مولوى چلبى

هنا اى فى قول الله منهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم ان من الموجود والمعدوم اعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه **قوله** اى تقررها الخ يعنى ليس المراد بالثبوت معناه الحقيقى اعنى الوجود الخارجى بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفارض لان انكارهم ليس مختصا بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد والوهم وقال الفاضل الچلبى اى تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا فى بعض الاحوال الاوقات وجود الشيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شيء منها من تقرر وقرار فى شيء من الاوصاف وانما فسرنا الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت الشيء فهو ثابت على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان حمل التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون اخص من الثبوت كانه اراد به الوجود الذى يكون على قرار واحد حيث قال لا ينكرون الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا يكون لقوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قايلون بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت فى قوله حقايق الاشياء ثابتة على التقرر فلم يكن لذكر ترادف الثبوت والوجود والكون مع ترك معنى التقرر وجه واما ثانيا فلان ما ذكره وجها لتفسير الثبوت بالتقرر وهو قوله لما عرفت الخ بعينه جار فى التقرر بان يقال لو اعتقدنا تقرر الشيء فهو متقرر على رايهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغى ان لا ينكرون التقرر **قوله** وهم يقولون ان كل قوم حق الخ **قوله** فان قيل ما معنى الحق والبطلان اذ ليس هنا نسبة خارجية يطابقها الحكم او لا اجيب بانه هو ما ذهب اليه النظام وهو مطابقة الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته له اقول قد سمعت مناسبتها لما يغنى عن اعتبار هذا التجمل مع انه لا فائدة التجمل بدار على هذا

قوله ويزعم انه شاك مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد ويظهرون من انفسهم الشك فى كل شيء اشارة الى انهم اعتقدوا كونهم شاكين وان انكروا الاعتقاد وقيل اراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم مولوى عصام الدين

فى ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق عندهم تابعة للاعتقادات **قوله** هذا الزعم يعنى القول الباطل وهو القول الدال على نسبة لا يطابق الواقع سواء اعتقد به القايل او لا فلا يرد ما قال بعض الافاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم وتوجيه ما قلنا ما قال الشارح فى المطول فى بحث اسناد الخبر لا يقال المشكوك ليس بخبر لكونه صادقا او كاذبا لانه لا حكم ولا تصديق هو بل مجرد تصوره لكن حقق ارباب المعقولات لان انقل الحكم دلالة تحقق لنا بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة او لا وقوعها ووهمه لم يحكم بشيء من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار فكلامه خبر لا محالة **قوله** ان لم يتحقق نفى الاشياء اى لم يثبت نفى جميع الاشياء الذى ادعيتم بقولكم لا شيء من الحقايق فى نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الاشياء فى نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلى يحقق الايجاب الجزئى والا لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفى فى نفسه فقد ثبت مهية فى نفسه الا انه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء فى تحرير هذه العبارة ان لم يتحقق نفى الاشياء اى ان اتصف شيء من الاشياء بصفة النفى لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفى ما اتصف بالنفى وقام به النفى واذا لم يتصف بالنفى لزم الاتصاف بنفى النفى وهو نفى النفى الاثبات اذ هو لازم له فلزم الثبوت وان تحقق النفى فقد ثبت مهية من الماهيات اذ من جملة الماهيات النفى كذا الاتصاف بصفة النفى من جملتها اقول وفيه بحث لا لانا لا نسلم انه اذا لم يتصف الاشياء بالنفى لزم ان يتصف بنفى النفى لجواز ان لا يكون الشيء ثابتة فى نفسها ولا يتصف بشيء منها ولو سلم ان عدم الاتصاف بالنفى يستلزم الاتصاف بنفى النفى بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول وان لم يلزم الزم المنكرين جلى البديهيات بمقدمة خفية على العلماء بل فى سدة وعند الاذكياء على ان فى التقرير الذى ذكره دبيس على طريق النقيضين اذ قد حمل التحقق فى الشق الاول على الاتصاف وفى الثانى على الثبوت والا لم يلزم ثبوت مهية النفى اذ الاتصاف بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت كما لا يخفى **قوله** يرد عليه انه يعنى على عدم الخ

قوله وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت يرد عليه ان عدم اه فقوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين اه والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكره فان حاصل الالزام بهواية لو انكم ادعيتم الجزم بنفي الاشياء فنحن نقول ان زعمتم ان ما ادعيتم كلام مخيل لا يحقق له فقد حصل ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما من جملة الموهمات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الاشياء في حد ذاته ثبوت شيء ما في نفس الامر بل يجوز ان يرتفعان ويكون محالية من جملة المخيلات

قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله ان ما ادعيتم من نفي الاشياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما انه زعمتم وان زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا ايضا وانا لا نمنع فرضها باليوق اقول النفع مع الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا ان يدل على ذلك قوله لنا تحقيقا والزاما قوله فالصواب ان يقرر الح حاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقايق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قال بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكره من ان نفي النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي قوله قد يتوهم الح يعني ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق الموجودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحصة الخارجية فتكلفوا في توجيه الالزام بانه اذ ثبت النفي ثبت لحصة الموجودة في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من الوصف الذي موجود في الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل قوله ويرد حاصله انه كيف يمكن الالزام المنكر احكام العقل لا سيما من حيث ان لهم ان يقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل الدالة محتملة بانه كيف وقد انكره جماعة من المحققين فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا يبالي كونه ملزما به اذ لا يجب كونه ملزما من معتقد المتمسك به اذ معنى المحشي انه لا يتم الالزام عليهم من دايرة مقالتهم لا انه لا يتم المتكلمين وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكره قوله لا يقال حاصله ان لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجودات الخ

قوله لا يليق بهذا الايراد مترددا الايراد بين قوله ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل كالالزامي لان ترديده الالزام في التحقق اذ تحصيل ذلك الترديد ان نفي الاشياء اما محقق او غير محقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى ما مر بل هو تام بدونه لانه ترديد هذا الالزام في التحقق بمعنى الوجود فيغير المعنى لا يلزم من وجود نفي الاشياء فقد ثبت شيء منها وان وجد النفي في الخارج فقد ثبت امر موجود في الخارج وذلك ان تلك المقدمات مستدركة لانه ترديد بين وجود النفي وعدمه فان قال لو انعدم يلزم وجود الاشياء وان كان موجودا فهو المدعى قال الفاضل المحشي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الورود بين ذلك المتوهم وبين قول الشارح ايضا اخذ الوجود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقق اذ تحصيل الترديد ان نفي الاشياء اما متحقق او غير محقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود ويحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على تقدير الشق الثاني اي على تقدير تحقق النفي انتهى كلامه اقول فيه بحث لانه ان اراد انه يحتاج تصحيح شقي الترديد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين تلك المقدمات وجود النفي يكون الشق الاخر محتملا احتمالا على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الامور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز ذلك في الامور الممتنعة ايضا بطريق الحصر بحيث لا يمكن للمكلم من علوم الكتب وان اراد على تقدير فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شيء من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يشعر به قوله والا لم يثبت وجود الشيء من الحقايق على تقدير الشق الثاني فهو باطل بداهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالا او ممكنا قوله لانا نقول الح حاصله ان التحقق ههنا في الترديد ليس بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صحيحا لا يكون المعنى اذ لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود الاشياء ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودا في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف بالعدم الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء في الخارج اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف بالامتناع

المعدوم قوله عدم تمامه على اللادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة من المقدمات في تصوير
النزاع معهم بخلاف الطايفتين الباقيتين فان العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق
والعندية بعدم ثبوتها في نفسها قوله نفيه بل عنه ذم الشامل اي حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء
وثبوتها هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى يتقرر فح يمكن ان يقال انه لم يتحقق نسبة النفي ونقيضها
فقد تحقق نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو من احد النسبتين ثم يرد عليه مثل ما اورد في الزام
العنادية من عدم الارتفاع من جملة الجليات عندهم انتهى يريد ان ليس مرادهم نفي نسبة التقرر
الى الاشياء فالمراد بقوله لا نسبة متحققة اما نفي جنس التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق النسبة
اذا لم يثبت نسبة التقرر لم يثبت شيء من النسبة فح يمكن ان يقال انه لم يتحقق نسبة النفي لزم
ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء
وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق شيء من الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما
نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو الواقع عن احديهما يجعل من البديهيات عند ... وليس في نفس الامر
شيء منهما هذا وهو ما نقل عنه في الحاشية ان اراد بقوله الواقع لا يخلو من احدى النسبتين
انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما هو مبنى السابق فلا نسلم ذلك بل اللازم ان يتحقق ذات احديهما
فيه لا انه ان الشيء من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما
متحققا في نفس الامر واما الثاني فلكونها كاذبة وان اراد الاول فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر
لوجب تحقق طرفيها مع انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء لا يستلزم ثبوت المثبت
في نفسه على ثبوت المثبت له كما تقرر في موضعه وان اراد ان الواقع لا يخلو عن ذات احديهما
بمعنى ان الاشياء اما متصف بهذا او بذاك فنختار انها السلب ولا يلزم من انتفاء
الاشياء بثبوتها وتحققها حتى يكون فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع
انتفاء الاشياء كما في لزوم وحدة الواجب الى غير ذلك مما يذكر ... قلت قد مر
ان ليس المراد بتحقق الوجود بل التقرر والتميز في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه

كان

الجزم ح
الاشياء ح
يرد ان ليس مرادهم بهذا القول نفي التقرر في نفسه اذ الانفي في كونه اعتباريا بل مرادهم ... ح
النسبة ح
الملزوم
وكما في امتناع الموصوف به ح

كان متميزا اي هو فرض محض ولو في الذهن فلا يكون ثابتا في نفس الامر والفرض المحض كما زعم العندية
هذا ما عندي ولعل عند غيري احسن من هذا قوله قال في شرح المقاصد تاييد لقوله ففيه ...
يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح المقاصد واشار اليه بكلامه نوع تدقيق
قوله حيث اعترفوا بالحقيقة الخ وفي بعض النسخ بحقيقة اشياء وتقريره التردد يراد بكل قول
كل منهما يعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة
للاعتقاد دوالي او ردكم او مع انهم اعترفوا بها انظر الى ذاتيات ذلك الخ فيكفي احدهما
قوله وهذا دليل على اللادرية وفيه اشارة الى ان هذا الدليل العندية الخ حيث قال فان الصوفي
يجد السكر مرا قوله وحاصله انه لا وثوق بالعقليات الخ اي انه لا وثوق بالعقليات اي بالبديهيات والنظريات
لاشتباههما الى الحس وبديهة العقل اما لانه لا وثوق بالنظريات اي بالدليل فلتوقفه على البديهيات فقد
ذكره قوله وتخصيص الخ دفع لما يتوهم من ان كلام اللادرية الخ ... فانهم لما
يذكروا الا ان غرضهم ان التام امرا ونفيه اي الجزم بثبوت امر او نفيه مع انهم يدعون الشك
في جميع الحقايق بل في الشك الخ ووجه الدفع ظ قوله طريق الغلط بها وبطلان ... الاعم
والا فهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك الخ قوله قد يستعار
كما في قوله تعالى قد يعلم الله الآية قوله على ان قلة الخ اي يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة
الى الحس الواقع كثيرا في نفسه فلا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في نفسه فيكون
المعنى والحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة مع كونه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا امتنع على ما
هو المشهور والتحقيق ان قد اذا دخل على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا
شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة فتامل
قوله وقلت الخ اثبات مقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس الخ فان اللادرية لما تمسكوا
بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومنع ... كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون
مفيدا للعلم ومنع الكبرى القياس بانا لا نسلم اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم

فالحس يجوز ان يغلط في جميعها ح

جواز غلط في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو لا ينافي الجزم في بعض
بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة على المستدل ان يقول لا حاجة لكون الغلط في بعض المواد
لا يجوز الغلط في جميع المواد لثبت لجواز ان يكون للغلط العام سببا تحقق في جميع المواد
والجزم بانتفاء مطلق السبب للغلط متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المراد بما
ذكرنا لكن ظاهر ان جواز وجود السبب العام كاف في اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله من
اين الجزم بمقدمة لا مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح قال الفاضل الجلبي
قوله قولنا غلط الحس الخ في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشي ان قلت لعل الخ
اه اقول لا فائدة اورد كلامه بلعل المقيد للجواز والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به
اثبات المقدمة الممنوعة دائما ثانيا فان له ان لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب
حتى يتوجه عليه قوله فمن اين يلزم الجزم بانتفاء مطلق الاسباب الشيخ اه قلت الحاصل
منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام لغلط لعام بان لا لزم ذلك فان بداهة العقل
جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في مثل ادراك حلاوة العسل بما عادياً لا لتطرق
الاسباب ووهم الغلط والامكان يتحقق في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما
في العلوم العادية فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكانه بالعقل
في نفسه وقد يقال لا حاجة الى بناء الجزم بذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومقصوده في
حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وفيه بحث لان شهادة الحس لما صار متهما بالغلط
لا يكفي حصول عدم غلط في نفس الامر بل لا بد في العلم بكونه صحيحا غير غلط قوله
واللاصح ذكره الخ يعني وان صح ذكر المذكور المضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين
بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هنا كذلك وما قال الفاضل الخلخالي
في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى رد ما قيل لو جعل المذكور من الذكر المضموم يلزم
تعريف الشيء بنفسه لانه بمعنى العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب ان الذكر بالضم اعم من

قوله حملا للفظ على الشائع المتبادر وهو ما يكون باللسان قال في شرح المقاصد العلم يقال في الاصطلاح
على معان منها ما يشمل التصورات المطابقة والتصديقات اليقينية على ما هو الموافق للعرف واللغة
ولهم فيها عبارات الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي صفة ينكشف بها ما يذكر و
يلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره
من الوهم تناوله الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل في القلب كما ان العلم يحصل في القلب
لجاز التعريف به ليس الشيء اذ لا معنى لتوهم الدور لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم
المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف
التام ليكون التعريف بالمساوي فلا معنى لقوله اي يتضح ويظهر فان التعميم يتجلى بحيث
يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ قوله صلح الخ على ان قوله انما
يحصل من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بان الذكر المضموم حيث قال اي
اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه كما قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المضموم
انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على ان ليس من الذكر
المضموم فلا بد من نكتة لتوهم ليس لاجل ان جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان
ذكر المعلوم يستلزم الدور وان تغيير اللفظ يدفعه واما قال الفاضل الخلخالي وان بين
ما ذكره هنا وبين ما ذكره في شرح المقاصد تدافع حيث جعل المذكور فيه الذكر المضموم والمنفي
للشيء ان اختيار توجيه كتاب واخر في اخر ليس من التدافع في شيء قوله لكن عليه
ما لم ينقل عنه ولا ينكر الفرق في ادراك الحس بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من
العقلاء علما كالشعور بكلمة في قوله لمن قامت هي به غير مفيد لانه يرجع الى المجرد وحكم
انتهى ويمكن ان يوجه العلم المنفي عن البهائم هو العلم المغاير للاحساس واما الاحساس فهو ثابت
لها فلا نفي له وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفي الحواس
قولهم المدرك انما هو العقل وقد قيل انه يجيء ان الحواس انما هي آلات للادراك
يرد النفي له قوله اي يقتضي التمييز تبين ان التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق
نقيض ذلك التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بالمحل اعني النفس وحيث كان موجبا لتمييز الشيء
عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل لان التمييز
اوجبه الصفة انما هو صفة فان المميز هو النفس والصفة آلة التمييز ولذا قيل توجب

التمييز
لا يحتمل نقيض

ولم يقل تمييزا تميزا او لابد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء يتعلق به الصفة وهو الذي نقول له
وغيره من الصفات كالحيوة ونحوها دون غيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج عن الحد الصفات التي توجب لمحلها
التميز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية من القدرة مثلا توجب التميز اي كونه محلا متميزا عن الحجر
لا الى كونه محلا مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب
التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم
والجهل المركب والتقليد فان الظن والوهم توجب لمحلهما تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل
والتقليد يوجب تمييزا يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل المركب فلان الواقع في نفس الامر خلافه
فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بداهة او عادة او برهان
فيجوز ان يزول التقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم اي بل نعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم
من قوله توجب على ما سواء كان بطريق السببية كما في العلم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق
وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي على ما هو مذهب اهل السنة من ان جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله عقيب تعلقها بالشيء الى يكون لها
النفس مميزا الى الوجب تميزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك و
الوهم من تعريف العلم تماما لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور
داخل في التعريف بناء على انه لا نقيض له من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له
وهي بهذا الاعتبار ردا خلا في تعليم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل
واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد
والاضطراب فله نقيض فان النسبة من حيث تعلق به الاثبات ونا قضهما من حيث تعلق انهما
به النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان من العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند في
شرح المختصر الاصول انتهى كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولا نزاع
فيه قالوا لو اعتقد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا

احتمالا مرجوحا وفيه اي في العبارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق ويكون المراد
بالتميز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها انكشافا
لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وح يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات
لا ما توجبها او يكون المراد بالتميز الصورة او النفي والاثبات فح يكون الصفة ما توجبها ولا
يخفى ما فيه لان التميز لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ في الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه
لذكره الا ان يرجع الى المتعلق وانه لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكنه يحتمل عند المدرك
بان يحصل كلا منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا
وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه في نفس الامر لكن يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في
التصور فلان انتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة مثلا
في نفس الامر نقيضه هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها جازما مطابقا ناشيا من حس او بداهة او عادة او برهان احتمل متعلقه اعني
الوقوع مثلا نقيضه هو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقه محتملا
لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع
النسبة او لا وقوعها لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما النقيض نفسهما وهذا اعني حمل
الاحتمال على حصول احدهما بدل الاخر مع انه المتبادر من احتمال الشيء الاخر انه يجوز
ان يتصف به كما في الاعتقاد والظن فان طرفيه يجوز ان يتصفا به وبنقيضه وعند
الظن فان طرفيه يجوز ان يتصف به وبنقيضه انه وجه عدم ظهور هذا الوجه و
ان يراد بنقيض الصفة وسيجيء تحريره ان شاء الله تعالى وعدم احتمال الصفة
والاحتمال المتعلق الا ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق المدلول عليه بلفظ التميز لان
التميز انما يكون للشيء وانما لم يكن راجعا الى التميز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري
فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التميز اعني الصورة

فهي كل

والنفي والاثبات فلا معنى لاحتمال النقيض نفسه الا ان يتكلف بمثل ما مر به بان المراد ورود
بدل لا او على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمال المتعلق لهما مع مخالفته لما اشتهر ان
الشك كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا او بانه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه لا يكون
كذا الحق فانه صريح بان المتعلق اعني الشيء محتمل فتدبر وانما وصف به التمييز مجازا و
للمتعلق اسم فاعل لصفة المتعلق اسم مفعول فتدبر ثم الحق يعني انه اذا كان المراد
بالنقيض نقيض التمييز في المراد بالتمييز بانه التمييز اي الامر الذي به تميز النفس الشيء لا
المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في
التصديق وهو خطأ وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات
مثلا اذا تعلق علمنا بمهية الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها
اصلا بها تميز عما عداها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندنا اثبات الحدوث له
للعالم بحيث تميز بها عما عداها لكن قد يكون مطابقا جازما ماخوذا في بداية او حس
او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون فيحتمله فخلاصة تعريف العلم انه امر
قائم بالنفس يوجب لها امرا به تميز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء
نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلا لا يكون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها (اي النفس)
بل ما يوجب تلك الصورة الحاصلة الثاني انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق
قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصديق هو النفي
والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم
بهذا التعريف ينكرونه الرابع ان ارادة الصورة من التمييز خلاف الظاهر
الخامس ان النفي والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عند الشك او لا ويمكن الجواب
عن الاول بانهم يعرفون العلم بهذا التعريف يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والنفي

والاثبات

لا تعدد فيه اصلا نسخه

والاثبات فانهم يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة يخلقها الله تعالى بلا استعمال العقل
او الحواس او الخبر الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما في القدرة (ولذلك)
والسمع والبصر ونحوها كذلك وكذا كتبه المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة
بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة (فهو ...)
القائلين بانطباع الاشياء في النفس الناطقة وهم ينفونه وعن الثاني بانه ان اراد بقوله
انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات (ان ...)
مسلم ولا محذور فيه في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اصلا فهو ممنوع فان العلم
باعتبار الحالة التي هي النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم الحالة تصور واشار المحشي (اشار ...)
الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى منقسم الخ وان التصور والتصديق ليس الا نفس
الصورة والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث بان المراد بالصورة
الشبح والمثال الشبيه بالمتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني فان مرادهم
بالوجود الذهني ... الوجود الخارجي في تمام المهية كما لمه وعن الرابع
بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع لقطعي بان المحتمل للنقيض هو التمييز بمعنى
الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصدري وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات
المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر
ولذا جعلوا متعلقها الطرفين لا ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة على ما هو (المصطلح)
الفلاسفة تامل فان في هذا المقام مزالق الاذكياء فتدبر ونتعلق بظرفان
فان هكذا وقع في عبارة السيد الشريف في حاشية المختصر الاصول انظر المراد المعنى
المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين على المثبت او المثبت له او ... بالنفي والاثبات
(واما كونه) متعلقها النسبة او الوقوع او اللاوقوع او المجموع في اصطلاح مصطلحات ... اهل المنطق
وتدقيقاتهم والمصالح يتحاشون عن ذلك فتدبر والعلم بهذا المعنى الخ

سوال وهو ان العلم بهذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحرير بيانه
فان المعاني ليست الخ وليس لقوله بناء على عدم التقييد الخ يعني ان شمول التعريف الادراك المذكور
للحواس مبني على عدم التقييد بالمعاني فانه لو قيد به وبقي صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض
فانه لا يشمل ان المعاني بهذا ما يقابل الاعيان وعلم ان التقييد بها وعدمه مبني على ان ادراك
الحواس يسمى العلم اولا فمن قال انه قسم منه كالشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني فيدخل
فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس زاد
قيد المعاني ويقيد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال
ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فقيدها بها اذ
لا ادراك للحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك الادراك تخيلا وتوهما
قه لكن يرد عليهم الخ يعني يرد على من زاد قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات
العينية المحسوسة بالحس الظاهر قد تدرك علما بان يدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث
تمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد قبل رؤيته بعوارض
مشخصة بحيث يمتاز عن جميع ما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك بالمشخصات اللواحق
والعوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند رؤيته فالمدرك
على كلا التقديرين الجزئي المحسوس … انه يلزم على هذا التقدير ان لا تدرك الجزئيات
العينية علما لانه لا يوجب تمييزا بين المعاني بل بين الاشياء المحسوسة قه وغاية
ما يتكلف فاضل الجواب ان الجزئي المدرك زيد في حضوره عند الحس معنى لا عين لان
ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو مجموع كلية يجوز العقل شركة الكثير بين
كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك
الامر الكلي المنحصر في فرد واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف ادراكه باحضاره
عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قه والامر في ادراكه الخ يعني

الا الامر

ولـه والامر في ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل اذ المدرك
لا يدرك احساسا بل يدرك علما مع انه ليس ادراك
معنى بل ادراك عين محسوسة قبل المدرك او لا وبالذات

ان الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل لان ادراك
… بعد الغيبوبة انما ادراك المحسوسات ملحوظة معها خصوصية المحل كما في الاحساس مثلا
الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراكه الملاحظة بحيث
يمتنع الاشتراك فيها ولا يمكن ان يتوهم … ولا من اطلق قيد المعاني لا
يقول بالحواس الباطنة والا لانتقض تعريف العلم بما قال المحشي المدقق المدرك
لا هو … او لا وبالذات بعد الغيبوبة على الخارج … تعلق العلم به وليس … الا الاعيان
لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته نسبة الحال … بحث اذ
على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تمييزه عن ما عداه فالامر الخارجي
انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تمييزه بان يحصل صورته عند المدرك …
فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هو الملاحظة العين الغائب عن الحواس
لا في صورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا فكانه لم يفرق بين ما به الادراك و…
… بما اجاب قه اي الذي تتميز بها هو الصورة الخ يعني ان الكلام بتقدير
المعاني في التصور صفة توجب تمييزا هو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة
بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور عين التمييز اذ
هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض
التمييز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا
نقيض لها لما قال الشارح في شرح … لا نقيض للتصور اذ لا نقيض للمتعلق يعني
الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد م تحقيقه قه
ومن ههنا اي … ورود الاعتراض فلا … اريد نقيض التمييز فكان المراد بالنقيض
نقيض الصفة … لا يحتمل صفة للصفة لا للتمييز نعم لا يحتمل راجع الى المتعلق في المعنى
صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور … نفس الصورة

عن الحس ولا علم لانه ادراك عين المحسوس … ضرورة

على ما ذكره في المواقف وادراك زيد بعد غيبته بهذا القسم الثاني اه

لانه توجبها و التميز بالمعنى المصدرى وهو الكشف والانكشاف ولا نسلم انه يصح البناء المذكور
لان التصور صفة توجب كشف المهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك المهية غير ذلك التصور
نقيض له على ما زعموا الذى لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون الحمل صفة التميز و مخالف
لتعريف العلم عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن
الايراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب الخ اى قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان
يكون الكلام على تقدير المقدمات والحاصل ان المراد نقيض الصفة باعتبار عدم نقيض فرع عدم نقيض
التصور فاذا لم يكن للتصور نقيض لا يكون التميز الذى توجبه نقيض قوله لكن لا يخفى الخ
يعنى ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا ترى ان
فى التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له ولذا قيل ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم
نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور الانفكاك بينهما فعدم النقيض لواحد منها
يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل و دعوى البداهة
غير مسموعة قوله فان قلت الخ اعتراض آخر على قوله بناء الخ وحاصله ان شمول تعريف
العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقايض لها كذلك يصح باعتبار انها غير محتملة
لنقايضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان
للتصور نقيضا يصح شمول العلم للتصورات لكونها غير محتملة لها فلا وجه لبناء شموله
للتصورات على انها لا نقيض لها قوله فلو سلم ان للتصور اى للتميز التصورى امر قوله
حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محتملة للنقايض انما يتم فى المتصورات
بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة اذ لا يمكن تعدد حقيقة الشئ
واما فى المتصور بالوجه فلا اذ يمكن ان يكون لشئ واحد لوازم متعددة فكما يمكن
احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر فحينئذ بناؤه على انه لا نقايض لها فائدته الشمول
للتصور بالكنه وبالوجه قوله على ان الخ علاوة على تقدير التسليم اى كل متصور بالكنه

اوبالوجه

قوله على انا نقول لا يجب ان لا يتصور تحقق الفرع بدون تحقق الاصل اى لا يتحقق المبنى بدون المبنى
فان بناء شئ كعدم نقيض التميز على شئ كعدم نقيض التصور فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر وهو نقيض
التصور اى للشئ المبنى وهو عدم نقيض التميز فى التقدير اى فى تقدير ان يكون للتصور نقيضا فيكون للشئ الواحد
مبنيان احدهما مبنى بحسب نفس الامر والثانى بحسب الفرض فان مبنى عدم نقيض التميز بحسب نفس الامر

او بالوجه لا يحتمل غير صورته وحاصله ان بناء دخول التصورات على انه لا نقايض لها
بحسب الواقع على زعمهم وهو لا ينافى ان يكون لذلك الدخول مبنى آخر وهو عدم احتمال
النقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبناه بحسب الواقع عدم النقيض وبحسب الفرض
عدم الاحتمال وللفاضل الجلبى فى تحرير هذا المقام ما قدحه بلغ فى نهاية البعد ثم زعم
وهو زعم انها نهاية تحقيق المقام قوله لا يبطل كبرى قياسه الخ عد قولهم عكس النقيض
جعل النقيض الخ من قواعد المنطق لا يصح على ما سمح لكن القاعدة قضية كلية والتعريف
ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا مرية لصدق
التعريف عليه وعده فى شرح المطالع من القواعد قوله والتحقيق الخ هذا التحقيق مستفاد
من السيد وحاصله ان ذا تناقض بالامرين المتنافيين بالذات اى الامرين الذين
يتنافيان ويتدافعان بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما فى نفس الامر انتفاء
الآخر وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين الشيئين انتفى السلب وبالعكس
يكون للتصور اى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى فان
صورتى الانسان واللاانسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر
نسبتهما الى شئ فان تحصيل نقيضان متنافيان صدقا اى لم يحمل السلب راجعا الى النسبة
بين الانسان والشجر بل اعتبر جزء منه اى جعل السلب راجعا اليها كانتا متنافيين
صدقا وكذبا وكذا الحال فى التصورات التقييدية فان الانسانية لا تدافع
بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وارتفاعها او باعتبار ان المذكورين
فى المفردين فان قلت ان مفهوم نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه
كل منهما من قبيل التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيض
للآخر بالمعنى المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات الخ فالجواب ان
كل منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فالتنافى بينهما

السلب

عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث انه مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك
زيد منسوب اليه الانسان والنسبة له الانسان فهو ايضا راجع الى تناقض القضايا بالآل فقولك
زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان ولا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا
وحمل اليه فنسبة عدم الى النقيضان بالامرين المتنافيين اي الامرين الذين يكون كل منهما منافيا
للآخر او مجرد تباعد في المفهوم بانه اذا قيل احدهما الى الآخر كان وذلك انسب بعدا ما كره
كان للتصور نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظاهر ومن هنا قيل ان من نقيض
النقيضين المتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه وذكر السيد الشريف في حاشية شرح المطالع
ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان ينضم اليه كلمة النفي فيحصل مفهوم
آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء
فنقيضه ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه
والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى كلامه فعلم منه ان النقيض
في التصورات يتحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه عن الشيء بالاعتبارين واما في
التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها على شيء وان
قيل نقيض كل شيء كان رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن الشيء اي اذا اعتبر ذلك الشيء
في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على كل شيء كان نقيضه رفعه عن
ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على
نقيض السلب الثاني اي قولنا او رفعه عن شيء نقيض الشيء كقولك رفع الضاحك عن شيء مثلا
نقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو نقيض الانسان انتهى ولكن الجواب
اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق النقيض على الايجاب باعتبار انه لازم من
النقيض الذي هو السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة
الجزئية مع ان النقيض رفع الايجاب الكلي دائما وحينئذ يحتاج القضايا الموجهة الى

النقيض

النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا لذلك الشيء او للازم ما وبالجملة ان كان النقيض حقيقة
هو رفع ذلك الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في عبارة السيد
في حاشية شرح مختصر الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان الشيء اذا اعتبر في
نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر من حيث صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن
ذلك الشيء لا يكون الا تحقق النقيض متحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه وقول المتقين
قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو اعتبر
النسبة بينهما حصل التناقض فيهما اما في الصدق والكذب او في الصدق فقط على
ما عرفت ولهذا عرفوا التناقض باختلاف القضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته
صدق احدهما كذب الاخرى انتهى والنقض يلزم الى عطف على قوله يبطل وجه اذ السابق
ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه اذا امكن للتصور تناقض يدخل جميع
التصورات في تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليها لان المطابقة معتبرة في العلم ولا
مطابقة في بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا انتهى وجب اي اجاب عنه افاده الله
المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الانسانية الحاصلة من ذلك الشبح
عند تصور الانسان اليه لا خطأ فيها مطابق له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع
فلا خطاء في الصورة لمطابقتها لمعلومها وانما الخطاء في الحكم المقارن لها
التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر وههنا سؤال مشهور
وهو ان مدار المطابقة اما الشبح الذي تشبح منه الصورة او الشيء الذي كان
تلك الصورة صورة له فان كان المدار الاول يلزم جريان المطابقة في
بعض الصور التصورية فرع ملاحظة الحكم والالتفات اليه او كذلك الى الصورة
المنتزعة عن الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم
والالتفات وان كان المدار الثاني يلزم الى الاتصاف التصديق بعدم المطابقة

مطابقه

ايضاً اذ كل صورة تصديقية لا يكون الا مطابقاً لما هو صورة له فان الصورة التصديقية لقولنا
العالم مستغن عن المؤثر لما هو صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ونحكم بالوجوب بان الصورة
التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصورية واقع في
نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية الا ترى ان كل متصور فهو ثابت من حيث انه
في نفسه مع قطع النظر عن فرض العقل ان الممتنع والمفروض وجودهما موجودان في الذهن فيكون كل صورة
تصورية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه
قد يكون واقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث وقد لا يكون كما في قولنا العالم قديم فلو
تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية فالصورة التصديقية قد يكون مطابقة لما في نفس الامر
وقد لا يكون الا ترى انا اذا رأينا حجرا فحصل منه صورة الحجرية وحكمنا بان هذه الصورة
له كما هو فكان كل من الصورة التصورية والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة
ان كلا المعلومين واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه
بها كان الحكم فالصورة التصورية مطابق لما في نفس الامر وهو المفهوم الانساني والصورة
التصديقية غير مطابقة لعدم معلومها فيه وهو ثبوت تلك الصورة التي يصدق على حصل
ان الصورة التصديقية متصف ذاتا بالمطابقة لا تامن في ذلك تحقق وانما الخطاء
في الحكم اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور فان الحكم بان الصورة
التي حصلت من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما حصلت
منه في نفس الامر يكون حكما مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن صورة له في نفس الامر لا يكون
مطابقا وبهذا المعنى تحقيق المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة
لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الخطاء في الحكم بان هذه الصورة
لذلك المرئي فرع الحكم ومن البين انه لا حكم فيه بالفعل بل يكون الحكم والاذعان بالفعل لانه التسر
انما يلزم التسر لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا يعقل اليه بالذات
ملتفتا اولا

للنفس الامر

بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية

بالفعل

يفصل

فرق

يفصل فيسمع ما يعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب ذلك اذ يرد عليه انه
حاصله ان كون تلك الصورة تصورا وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه
عين ذلك العلم بالشيء من ذلك الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية عين
العلم بالانسان الذي هو ذلك الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل في الذهن
صورة يكون آلة لملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورته
ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن
نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور هو
اذ المتصور هو الشبح والصورة الانسانية آلة لملاحظته وحيث بانه ان اراد بان المتصور
هو الشبح انه متصور من حيث الحجر فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة
لملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه
متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هو معلوم
بها متصورة وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان
ذلك الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو
في الواقع حجر يحصل في اذهاننا صورة الانسان فنعتقد انا انه انسان وانا
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد
ونحكم على ذلك الاعتقاد بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه بهذا الحكم
الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا شبهة وصورة
الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه يعني الشبح ووجه لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث
ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان
الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث
اتصافه بمفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية

اي عنى العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقا والمقصود في المثال المذكور صح

العلم ص

اتصافه

وكذا الحال في قولهم الماهية المجردة الخ يعني ان علم الصوري في هذه الامثلة ايضا غير

مطابق وكذا الحال في قولهم الماهية المجردة من العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن

والا معلوم للعقل وللاشياء حقيقة ونحو ذلك انتهى كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان

من الشبح واعتقاده انه انسان الحكم عليه بانه قابل العلم مثلا والمحكوم عليه لابد ان يكون معلوما الا ان

الحكم على الشيء فرع تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان الحجر متصور بوصف

الانسانية وهو غير مطابق للمعلوم ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو الحجر من حيث انه شبح لانه ح

يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشبح بالوجه الذي هو الانسان هاهنا

وبين العلم بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان

واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه وبين العلم بالشيء

بالوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه

انسان لاجل اشتباه الحال على الحس بواسطة المشاركة بين الحجر والانسان نجعل الوصف

عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في القضايا افراد الموضوع بالوصف العنواني هو

بالفعل بحسب الاعتقاد وعلى ما هو التحقيق والحجر المذكور وان كان حجرا بحسب نفس الامر لكنه

بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة الانسانية بالملاحظة للانسان الذي هو حجر في

الواقع ويكون معنى الحكم عليه الامر الذي اعتقدناه انه متصف بالانسانية موصوف

بكونه قابل العلم والفهم فيكون التصور مطابقا للمتصور الذي هو انسان المفروض ومع

ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو في الاعتقاد بان

ذلك الحجر الذي هو ما تشبه عدم امتياز الحس بين الاحوال المشتركة وقد يجاب

بوجهين آخرين احدهما انا سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ويعني

انه ليس معلوما الا بالوصف الانسانية في حيز المنع غاية الامر ان ذلك الوجه غير مشعور به

وذلك لا يوجب انتفاءه في نفس الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وثانيهما امر

بعيد هو الوان المشترك بين الواجب والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الوجود والصورة

الانسانية ليست غير مطابقة لذلك الوجه الاصلا بل عين الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمامه

في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحقق اي ذاته كاف الخ فيه ان قوله لذاته

بهذا الاشارة الى ان المراد بان علمه لذاته انه مرتب على ذاته الا ان الكشف والتمييز من غير توسط

صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة

الى شيء يقتضي ان العلم وتعلقه المستفاد من قوله لا بسبب من الاسباب اشارة الى

ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب منفصل لانه لا يحتاج الى شيء اصلا فبهذا اندفع

المنع في الاتيان اورده بعض الفضلاء من ان الكفاية الذاتية في تعلق العلم محل بحث لانه

التعلق نسبة يتوقف على المنتسبين وهما العالم والمعلوم هاهنا لانه يتوقف على المعلوم انما هو كونه

متعلقا له لا انه سبب فيصح انه كاف في ذاته في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب منفصل

وان كان يحتاج الى متعلق اختيار الشق الاخير وهو ان المراد بسبب المنفصل في الجملة

اي فيما لا يعتقد اليه لا تقال ذلك لان لهم ايضا تدقيقا لكن ذلك فيما يفتقر اليه

وهي المسائل الشرعية التي ينبني عليها السعادة الدنيوية والاخروية يعني ان الحق رد

ما زاده حيث قال ان حصل الحواس المجردة على العقل لكون البهائم سببا للعلم

فانها مبنية على ان النفس الحق المتفق المحققون على انه مدرك للكليات والجزئيات هو النفس

فقط وان نسبة الادراك الى القوى انما هو كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور

الجزئيات المادية ترتسم فيها ام في الالات فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور

الكليات ولا ترتسم فيها صور الجزئيات المادية انما ترتسم في الالات بناء على ان البسيط

مجردة ويتعذرها بالصور الجزئية بناء في بطلانه فادراك النفس للجزئيات ارتسامها

في الالات وليس هناك ارتسامات ارتسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة

في النفس الناطقة على ما توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما

ترتسم في النفس الناطقة لانها المدرك للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة الالات لانها

للاشياء

وذلك لانه في ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا
ما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحت ارتسمت وهذا
هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات
المادية المحسوسة بعد غيبوبتها ومن المحسوسة المرعية عنها من محل ومن ذهب الى الثاني نفاها
قوله وعلى الواحد الحاذ على تقدير ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات
لا ترتسم في النفس الناطقة يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الاثار المختلفة
من اجتماع صور المحسوسات وحفظها وادراك المعاني الجزئية وحفظها وتفصيلها و
تركيبها يقتضي ان يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم
والحافظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانهما فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدءا
لتلك الاثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله وفيه اشارة الى ان مثلا قيام نفر
كان فان التلاقي والافتراق يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقي متحققا
في صورة التقاطع ايضا اذ المناسب ان يقال تقاطعا فيتبادر الى المعنيين
بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى والحكم انه بين في علم التشريح انه قد ثبت من
جانبي مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان فتتقاربان حتى اتصلتا
وصار تجويفهما واحدا ثم تباعدتا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف
في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا في ان تقاطعهما
بطريق التقاطع بدون الانعطاف بان يتصل العصب الايمن بالعين اليسرى والايسر
باليمنى فتحدث صورة الصليب وهو التقاطع خطان ويذهب كل منهما الى جانب
آخر او بطريق التلاقي والانعطاف فكلمة الدال اللذين تحدب كل منهما متصل
بحدب الاخر فيتصل الايمن بالعين اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول
واختاره في شرح المقاصد الثاني قوله الحركة والسكون والاوضاع النسبية

فانا

قوله فكيف يدرك بالحس فيه بحث فان القرب والبعد والسكون والتفرق
والاتصال ظاهر من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات
وكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات
فانا نقول هي الجسم باعتبار نسبته الى المكان والمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية
ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك الحسي فرع الوجود
الخارجي قال الفاضل المحشي وفيه بحث لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض
النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي
كونه من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض قوله لانا نقول الطبيعي ان المتكلمين
وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على
وجود الآنين منها وسموه بالكون وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وقالوا وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعها الاربعة اذ حاصلها عائد الى
الكون والمميزات لها امور اعتبارية لا حقيقة متنوعة بخصوص كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق
ونحوه مما لا يحتاج الى بيانها او عدمه فكما في الافتراق والاجتماع كذا في الواقع
قوله ولزوم النسبة الحسية يعني ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين والآنين لما لا
ان يكون الحركة المتصفة بها محسوسة لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كالنقائص
ذهب الحكماء اعلم انه قد اختلفوا في الكون فقال بعضهم انه محسوس ومن انكر الا
كوان نقد كابر نفسه ويقتضي مقتضى عقله وقال بعضهم انه غير محسوس لانا نرى
هو الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فلا نجعل الحركات من قبيل المبصرات انما يصح على احد المذهبين قوله دما يورد
قائله مولانا صلاح الدين الرومي الهم ابق في توجيه قوله والحركات ليندفع
الاعتراض المذكور ان معنى كون الحركة مبصرة انه يحصل بواسطتها في الجسم في كل
ادراك الحركة لان نفسها مبصرة قبل الشيء لان ادراك الشيء كالحركة مثلا بواسطة
احساس آخر كالجسم لا يسمى حسا وليس ذلك الشيء مدركا محسوسا والا لزم ان يكون العمى
من المبصرات لانه يحصل بواسطة الابصار ادراك عماه مع انه نفي فليس بمحسوس فضلا

تكون
عرکوی فره کمار
وجود
يعد

على ان يكون محسوسا والضمير في قوله وهو الحركة اما راجع الى المجموع الكونين او الى الكون المذكور في ضمن الكونين واما قوله والشمس لا يدرك الجسم الحي فيه تسامح وقد يقع اعتراض يرد عليه وهو انه لا يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون الحركة مبصرة بالذات لانه قد يحصل بعد ملاحظة الجسم ادراك الحركة فان من طلس شيئا متحركا مغمضا عينيه ادرك حركته ولذا ذهب الجاحظ الى ان الحركة والسكون يدركان بحاسة البصر واللمس وحاصل الجواب ان اللمس لا يدرك الجسم في مكان والقدر على بيان كيفية يمكن ان يدرك وصوله الى المس فاذا تجدد الوصول انتقل الى تجدد الحركة التي هي الكون في مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في مكانه ويقدر على بيان كيفية يمكن ان يحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك اللمس الجسم في مكان اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي لا يحصل ادراك الحركة بسواء على صيغة المعلوم والضمير للمس لكونه سببا للادراك او للعقل وفي بعض النسخ والنحو لا يدركه في مكان الجسم يكون سببا لقواد ادراك العقل فهذا الحركة يعني قلنا ادراك العقل الحركة اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكانه فلا يدرك الحس الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدركه في مكانه على حذف المضاف اي لا يدرك كون الجسم في مكانه والضمير في قوله منه راجع الى الشيء يعني الشيء المدرك باسطه حاصل لا يكون محسوسا كما لا يفيد ادراكه حاسا قوله شهادة اي تقديمه في ذكرهم كما هي في علم المعاني التقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المعنى المستفاد من تقديم المذكور هو انه يدرك او ضع محل حاسة البصر بغيره الاما ذكرانه لا يدرك بها ما يدرك بسائر الحواس على ما لا يخفى والفرق ظاهر لكنهما مثلا زمان قوله اي مركب تام الح يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام عند المتكلم بل ما هو مصطلح النحاة عبارة عن كلمتين بالاسناد واللازم ان يكون هذا التقييد احترازا او يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فان قولنا

زيد الفاضل

فان الخبر كلام اي مركب تام فلا ينتقض بمثل زيد الفاضل كان المحشي ظن ان للكلام معنى يشمل التركيب التوصيفي ويكون لنسبة التركيب الوصفي خارج تطابقه او لا تطابقه فلذلك فسر الكلام بالمركب التام حتى لا ينتقض بمثل زيد الفاضل فانه كلام وليس بخبر اقول لعمري ان بعض الظن اثم چلپي

زيد الفاضل كلام لنسبة خارج وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر وعدمه ولذا يطابق تلك النسبة وقد لا يطابق وكان الفاضل المحشي ظن ان يسمي الكلام معنى يشمل المركب التوصيفي وغيره فلا معنى لانتقاضه ونحو كان البعض الظن اثم قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدي بقوله لنسبته اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح قوله على وجه ذلك المعنى مثل بذلك الوجه في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذلك او بالانتفاء بان هذا ليس ذلك مع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك او لا يكون فالاخبار عن تلك النسبة على وجه تتصف به في حد ذاته من الانتفاء والثبوت صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب قوله وهو في ذا الحرف الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات الخ اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي يتصف بالنسبة كما لا يخفى قوله يعني لا يشترط فيه الح اشتراط الحجة مذهب الجاحظ ابا ... وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان الشرع الشريف وجب في شهادة الزنا لعدم حصول اليقين بشهادتهم ولو حصل هو في الحجة ويعترض عليه بان الشرع لا يوجب الحجة الى جهة نعلم انه ليس كما زعم وانها عشرة الخ قال السيد المحققين بعدد النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام لهم وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط عشرين بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا واشتراط الاربعين بقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يروى انهم كانوا اربعين والنبي مأمور بتبليغ الاحكام وتبليغ الاسلام واشتراط سبعين

لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر النسخ التلويح او خمسين يدل على [illegible]
انه هذا القول لم يقل به احد قوله من ضابط وقوع العلم من غير شبهة اى ضابطه كون الخبر متواترا
هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء انت خبير بان الاطلاع
على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا امر دونه خرط القتاد
انه لا يخفى عليك ان اتفاق الجمع الغير المحصور على خبر مستندا الى الحس فخبر عن لا ثبوت
له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلاف هممهم وكثرتهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم
قطعا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر بحيث يحتمل
نقيض بمعنى بسبب تجويز العقل وقوع الشيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى
الامكان العقلي في تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود
مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا لا حالا ولا مآلا وما ذلك الا بالاخبار وعدم
الاحتمال بمعنى [illegible] والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الامكان العقلي تامل كذا في
التلويح قوله بل عند البعض اى للتواتر فلا في افادة العلم لكن الخبر انما يفيده بسبب كونه
افادة العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما زعم من ان وقوع العلم دليل
على بلوغ حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان
نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان الخبر [illegible] سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف
عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا
على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون
العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه
بمجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب بان المراد اذ العلم اذا كان حاصلا
بطريق الاخطار والتوجه الى معلومه بالذات يكون العلم والعلم بالعلم حاصلين معا
في الذهن فلا يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم بالعلم [illegible]

ان العلم والعلم متحدان ومما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل [illegible]

والقصد

او تواطئهم

وان ما

عدم الاحتمال بمعنى [illegible] التواتر

علم

والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاخطار فانه لا بد في ملاحظته
حتى يحصل العلم بالعلم تامل قوله وهكذا حال كل معلول الخ فان نفس العلة يفيد نفس المعلول والعلم
يفيد العلم بالعلة [illegible] بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة
[illegible] بالحقيقة لا انها لو كانت ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس
والا فذكر ان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادة من
وجه آخر لا ينافيه فان قلت حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة دليل
على وصول حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة وخبر الرسول وغير
ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة لجواز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر
فلا يكون دليلا عليه قوله قلت عدم الدلالة الخ وههنا انتفاء سائر العلل معلوم بل
العلم بوجود مكة مثلا لا يحتمل العلة غير التواتر وهكذا نقل عنه [illegible] تامل وجه ان من العلم با
سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة متحققة من غير ان يعلم وجودها واستفادة
معلولها وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه قوله وقع في التلويح اى يعني الخ قال في
التلويح واما خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع وههنا واما خبر النصارى فوجه
كلام بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى اضافة المصدر الى المفعول
فالمعنى فاما اخبار اليهود للنصارى الخ فلا يتوجه رفع لكن الاصح ان يحمل عطف قوله
واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام الى التكلف وهو ان يقدر لفظ الخبر اى خبر اضافة اليه
المصدر الى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى
لانه يقتضي ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما يحمل عبارة التلويح من اضافة
المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التكلف في هذه العبارة لانه مخالف للقصة على ما هو المشهور
الموجه قوله لكن بعض النصارى الخ يعني ذلك التوجيه باطل ولا حاجة الى حمل الاضافة
الى المفعول لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون [illegible] كلا الكتابين
بين

قوله

الحقيقة

المعلول

لم

اضافة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطفا على النصارى محتاجا الى تحمل التقدير الذي ذكره لان
اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون
الاخبار مختصا باليهود دونهم والذي في الكشف هو الاول نعم اذا ثبت كون بعض النصارى مع
اليهود في اخبار القتل تم المقصود كما ذكره في الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله
لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم بل لم يبلغ حد التواتر اي بان لا توجد
فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا
العلم باخبار سبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الاولى على ان اخبارهم
انما كانت على شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فلا يتحقق التواتر
اصلا وقيل ان اخبارهم لم تكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى يتأتى وقوع العلم بل عن افتراء ولا
شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله حكاية عنهم انا قتلنا المسيح عيسى بن مريم نعم انما شبه لهم ما
كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر المتواتر الا ان يفيد العلم بنفس الامر مستفادا من الحس
وعن اليهود قيل ان بخت نصر قتل اليهود كثيرا منهم لانهم حرفوا التورية وزادوا فيها
ونقصوا حتى لم يبق عنها الا اثر فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في الطبقة الوسطى
ايضا وكان بخت نصر ملكا في ... بضا ... مشارق الدنيا ومغاربها ثم ... لانه وجد
لقيطا عند صنم ... بخت نصر وبالجملة اي مجمل كلام الشارح ... قوله التواتر مما لا
تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه لانه فيه ذلك لقول بل لم يبلغ عدد المخبرين على ما توهم
قوله اشارة اي في اتيان لفظ رب سواء كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان محل
حالة الانفراد والحالة الاجتماعية ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في قولهم كل جسم مركب لكن هذا
كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة والاستدلال على ان
الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليله اعني قوله وضم الظني الى الظني لا يوجب
اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على

ال

ان يكون مع الاجتماع ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان لا يفيد
كذلك قوله والتحقيق اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقتضي قوة في سبب
سبب الاعتقاد في ذات العدد الخبر باعتبار تعدد المخبرين الاعتقاد ... الى حصول العلم وفيه
لانه ان اراد اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محل لامتناع توارد العلل المستقلة على
معلول واحد وان اراد به اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة السبب بل يوجب نفسه
والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعددة موجب للاعتقاد ... الاعتقاد المستفاد من خبر
مخبر مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر آخر لتغايرهما ... ويحصل بجميع تلك الاخبارات
قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يحتمل النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر قوله واما وهم الكذب
جواب السؤال المقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سبب العلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على
دلالته كلية فكل خبر طرفي الوقوع ... في الخبرات فلا يحصل قوة السبب المفضي الى العلم اصلا
فاجابه انه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فموجبه الصدق فان
لنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف المدلو
لات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها لعدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل انه لا يكون مدلوله
متحققا فلا يكون صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما من ان كذب كل واحد يوجب كذب
المجموع تامل قوله لتبليغ الاحكام قال المحقق الدواني هذا التفسير لا يخلو عن تكلف
نفسه ... مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف في
وجه التكلف هو اعتبار المغايرة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نسلم انه غير مبعوث الى
الخلق على ما نقل انه قال يا ايها الناس قولوا ... فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام
احد غيري والمراد بالاحكام التبليغ ... والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات
التي هو راس الاحكام ... قوله ولو بالنسبة الى قوم آخر لما قيل ان ذا يخرج من التوقيف
انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام وحاصل الدفع انهم

ولانهم لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى قوم الذين بلغ اليهم مبلغون لكنهم حقيقة بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاف
ما نقل عنه رضي الله عنه انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام فانه تابع لشرع من قبله
فهو لم يبعث بالتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ
الكافي بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم قوله فهو بهذا المعنى يساوي النبي وهذا ما اختاره الامدي
قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وكذا الرسول فيشتهر ويساعده
وقد يشترط فيه الكتاب فانه لو اريد ما ذكره لم يخرج عنه قوله لكن الجمهور الخ اعلم انه قد اختلف في الفرق
بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل رسول نبي وبالعكس لا فرق بينهما الا
بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى ارسلناك ومعناه يسمى بالرسول ومن حيث
انه ينبئ عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة والذي ذهب اليه الشيخ وقال بعضهم
ان النبي اعم لان الرسول صاحب كتاب وشريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا
مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم ان الرسول اعم وفسروه بانه انسي او ملك مبعوث
بخلاف النبي فانه مختص بالانس قوله ويؤيده قوله تعالى الخ وجه التأييد ان العطف يدل
على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا يجوز ان يكون
مباينا لتحققهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسمعيل عليهما السلام
وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم
نفي المساوي الآخر والاخص فلم يصح ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص وقد يجاب
بانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه كما سبق وعلى تقدير التسليم
يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا ترى ان تحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه
ذكر النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا
نبيا وفي قوله تعالى واذكر في الكتاب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولذا قال
المحشي ويؤيده دون ان يقال يدل عليه قوله فن شرط الخ اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في

قوله وقد دل الحديث الخ تأييد
كان لكون النبي اعم روي انه عليه السلام سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة
وعشرون الفا وسئل كم الرسول منهم فقال ثلاثة
مائة وثلاثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي

بيانه

في بيانه فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي والالهام
وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة وروي انه عليه السلام سئل كم انزل الله من كتاب
فقال مائة واربعة منها على آدم عليه السلام عشر صحف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس عليه السلام
ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عليه السلام عشر صحايف وعلى عيسى عليه السلام وموسى وداود ومحمد
عليهم السلام التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكون بالكتاب الخ
هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء
انزل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يعدم النقل وجود الاحتمال
لا يكفيه وكذا ذكره بالالهام قوله ويمكن ان يجاب اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط
النزول بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتاب كما يتكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة بمكة ومرة بمدينة
ولذا سمي سبع المثاني كذا في تفسير الكشاف ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المدونات قوله
وتخصيص بعض الصحف الخ جواب سؤال مقدر كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل
فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وحاصل الجواب ان ذلك
صحة الرواية على تقدير التسليم فوجه التخصيص نزولها اولا عليهم قوله واشتراط بعضهم الخ
عطف على قوله فشرط بعضهم يعني اشتراط بعض الشرع الجديد في الرسول
وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون لتقرير شريعة من قبله
قوله ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل كان رسولا كما قال الله تعالى في حقه كان
رسولا مع انه لا شرع جديد له لان انبياء ابراهيم عليهم كانوا على شريعته كما صرح
به الاستاذ حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة جديدة
شريعة لان اولاد ابراهيم عليهم كانوا على شريعته قوله لتحققه ينحصر الخبر الصادق في نوعين
عينه الخ اذ لو خص الرسول يكون النبي خارجا اذ ليس متواترا ولا خبر الرسول فيلزم
وفيه بحث يسلم ان الخبر الصادق ينحصر في هذه الانواع مخصوص في المتواتر وخبر الرسول

لكن يأبى هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم ثلاثة الخ قيل عليه خلل محرك الحل حاصله
تعريف المعجزة غير مانع لدخول سحر من ادعى النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه انه امر خارق
للعادة قصد به اظهار صدق من يدعي النبوة والاولى ان يقال يدخل فيه خارق المتنبي لكن
فيه لان الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بلا مباشرة الاسباب
بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر عقيبه على وفق ما ادعاه
على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادة من الله تعالى لان الخارق فعل الله تعالى خلقه
فلو ظهر على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال عليه تعالى فظهور الخارق على وفق المدعى
على يد الكاذب المتنبي محال وهذا الجواب مبني على ما تقرر عندهم من ان الامر الخارق الذي
قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلا واسطة لان التصديق لا يحصل بما ليس من فعله تعالى
على يد الصادق لاظهار صدقه ولا يخلقه على يد الكاذب لاستحالة تصديق الكا
ذب منه تعالى لكن زعم الفاضل الجلبي لو فرض انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة
بارادة الموجب تعالى من غير واسطة فان تم ذلك فبها والا فلا يتقيد بالكاذب بكونه في دعوى
النبوة لانه يجوز اظهار الخارق الموافق على يد المتالي لانه لا يوجب تصديق الكا
ذب لان حاله يكذب [illegible] ويرد عليه بانه وهو ان يظهر امر خارق للعادة على المتنبي على
خلاف ما ادعاه لانه خارق العادة قصد به اظهار صدقه وليس يمتنع ظهوره بل [illegible]
على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور فصار عليه الصحيح اعور ايضا فلا بد من تقييد
على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقاصد الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل
غيره تعالى او لانه اشترط في المعجزة ان يكون فعله تعالى وح لا يرد شيء مما ذكر الخ ولا ينتقض
بالنقض الخ يعني ان جواز ظهوره الخارق على يد المتنبي لا يوجب نقضا لتوقف
اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون زيد ليس بناطق فيرد نقضا
على تعريفه بالحيوان الناطق الخ ويتم اظهار الخ يعني لو فرض صدور الخارق على

يد الكا

يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به اظهار صدق فان ذلك اظهار التصديق
فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي فلا يكون الخارق الظاهر على يد المتنبي معجزة فان
قيل على هذا يقع الالتباس بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة ظهر على
يد مدعي النبوة ولا اطلاع على انه قصد به اظهار الصدق دون لا فيشكل [illegible]
ما هو الحكمة في اظهار المعجزات وهو امتياز النبي عن غيره فلا يحصل الفرق بينهما بان
يقدر الله تعالى على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب [illegible]
وبهذا ظهر ما قال الفاضل المحشي [illegible] منه انه يرد عليه ان هذا صحيح لكنه لا يفيد لو فرضنا ان الوفي بيان
طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فانه من ادعى النبوة وظهر على يده الخارق لا يعلم ان هذا الخا
رق معجزة ما لم يعلم ان ذلك المدعي صادق على التقدير المذكور والحال ان صدقه انما يعلم
من المعجزة فيلزم الدور لانا نقول العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان ذلك
صادق فان العلم بهذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالعجز عن الاتيان بمثله عند التحدي
والحق الخ اي الحق في الجواب ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على خفة
بعض الاشياء كالمقناطيس الكهرباء ليس شيء منها امرا خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة
لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد ظهور مثله من مثله وههنا ليس كذلك لان كل من
باشر الاسباب المخصوصة يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة وما قيل من انه لا بد في الاسباب
المعجزة لان الله تعالى فعل بسببه لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه
بخلاف السحر لانه يحصل على يد الكاذب كل من باشره عادة قال الفاضل المحشي والحق
ان السحر يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى الشرائط لا يكاد يكون مقدورا للبشر كالوقت
والمكان ونحوهما انتهى فيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه
مقدورا بل يكفيه ان يكون يحصل بعد مباشرة الاسباب لو كانت تلك الاسباب مقدورة
او لا والا لزم ان يكون حركة البطن اليمنى من الخوارق لتوقفها على سلامة الاعصاب والعضلات

الاسباب به

وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر بنحو وهو انه هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي
يظهر على يد المتنبي بدل مباشرة فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يد
مدعي النبوة ولهذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يتفطنوا لعدم كون السحر من
الخوارق بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازاً
فان قيل كرامة الولي اشكال على تعريف المعجزة بطريق الجمع بانه يخرج منه كرامات الاولياء
لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوا من المعجزات لان المقصود من خلق الخارق
على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلق والذي دل على صدق النبي انما يعتبار انه
يحصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق
ان يكون الغرض منه اظهار الصدق بان تعالى الله تعالى لم يعلل بل المراد ان يكون ذلك الفعل
علية ولا شك ان كرامات الولي يدل على صدقه ويكشف عن صدقه فغير انه لو كان ظهور الخارق على
غير مدعي النبوة دالاً على صدقه لما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهراً على يد مدعي النبوة ليعلم انه يقصد
تصديقه لقائل قد عدوا الارهاص عجيب الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل
البعثة سمي ارهاصاً لكونه تأسيساً لقاعدة النبوة من قولهم ارهصت الحائط اذا اسسته
على سبيل التشبيه المتعلق بالكرامات التشبيه بما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه ظهر على
الولي التابع للنبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاص فانه تغليب لما صدر بعد النبوة
على ما صدر قبلها قوله هو الامكان العام الخ يعني ان النظر الصحيح بهذا الامكان مقيد
على الامكان العام والمعنى ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم الضروري ولا عدم
التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب
التعريف اهل السنة يقولون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جري العادة
وليس بضروري فما قال الفاضل المحشي ان يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر اذ في
الدليل العالم فانه يجوز ان يتوصل به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل

الضرورة الى صحة حصول النظر الصحيح فيه لا ينافي الامكان في نفسه الامكان العام ههنا هو
الحساب لوزن لا يخفى قوله ذلك الى ما فيه امكاناً عاماً اي ليدل ان فيه الامكان الخ
المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ضروري سواء كان
التوصل به اليه ضرورياً اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما
هو مذهب بعض المعتزلة او لا يكون ضرورياً بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة
والجماعة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح المختصر
العضدي واما قيل يمكن التوصل تنبيهاً على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل
بل يكفي امكانه ولا يخرج عن كونه دليلاً بان لا ينظر فيه اصلاً ولو اعتبر وجوده لخرج عن التعريف
دليل لم ينظر فيه اصلاً او لم يقيد بالنظر بالصحيح المشتمل على شرائطه والصورة والمادة لان
الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سبباً للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضي اليه فذلك اتفاقي
وليس من حيث كونه وسيلة فلو لم يقيد به العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر
ولو اريد على الاطلاق اي نظر كان لم يكن هناك تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم
وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج المعرفات الخ انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل
الى العلم بالمطلوب الخبري انما يتيقن الا هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل في نظر
خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قول مؤلف على اقوال الخ مختص به اذ لا
استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد منه لانتفائه
مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي بالمعنى الاخص وحده احدهما
في الذهن وجد الآخر فيه ليدخل الامارات في التعريف فهو مخالف لما ذكره
في حواشي شرح المختصر العضدي من انه لا استلزام بين الظن وما يوجبه الانام يقول
تعالى العزيز والحكم الواحد كما الموضوع الواحد باعتبار تعدد الوجه في السابقة ان
للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين من دخلا في استلزام للنتيجة ولا يخفى انه اريد بالاستلزام الذهني امتناع الانفكاك

قوله بواسطة مقدمة اجنبية غير لازمة من مقدمات المؤلف منها في القياس التي يكون متعلق محمول اولى المقدمتين موضوع الاخرى كقولنا الانسان مساو للناطق والناطق مساو للبشر فان كون الانسان مساويا للبشر ليس لذات المقدمات والا لزم من كل ما هو مثل هذا المؤلف حتى هذا اللازم امتنع عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر فلا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد الانفكاك في الجملة سواء كان عقلا او عاديا لم يصح على راى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غريبة اجنبية كما في قياس المساواة المذكور او لا اثر لاحد المقدمتين بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظ قوله فان قلت التعريف الذي بين القوم المتفق عليه تعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالشمول وربما لك ظ دانه لا حاجة الى ان يحث التعميم بناء على ان الملفوظ من مواد الموقف كالمعقول ولا يرد ايضا ما تبين ان الاولى ان يقال بدل التعريف المعرف بالفتح وانه يمكن ان يرد بالنظر الى ان يقع في الدليل العقلي دون اللفظي حمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان مقصد المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم اللفظي والعقلي بل المقصد بيان التعميم كيف يصح قوله قلت لك ان تقول ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بمعنى انه يلزم بالوضع بمعنى ان المتلفظ انه لما لاحظ ذلك انتقل بالذهن الى العلم ودليل المقصود لاخطار ذلك التعقل في الذهن فالملحوظ المستلزم بهو المعنى اللازم في قالب الالفاظ فيصدق عليه حد انه يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه كلما تلفظ به يعلم بالوضع لزم العلم عليه من غاية ما في الباب انه يعم الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشخاص ويسيد المراد ان الملفوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل المقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل معانيه فليس ههنا قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول يرد ما ذكره فتامل قوله هذا في القول الاول اى هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول

قوله المقدمة اجنبية وهي ان الا لازم اللازم لازم ٥

فلا يلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدليل بل من تعقله والاظهر الاليق بهذا في المؤلف ان القول مختص بالمعقول فهو الحق لان اطلاق الدليل على اللفظ مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول قوله هذا الحصر مبني الى اى الحصر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس وهو ان الدليل مقصور على المفرد لو لم يبن على ان يكون المراد بالنظر فيه في قوله يمكن التوصل بصحيح النظر فيه النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته كما يحصل للحكم عليه وترتب مقدمتين احديهما من الوسط والمحكوم عليه الكل من الوسط الى الحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه على ما هو النظر فلا يصح الحصر اذ يلزم ان المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ليس بدليل لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان تترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشرائط الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليها التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر فيه كذا حققه السيد الشريف في حاشيته شرح المختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر فساد ما زعمه الفاضل الجلبي في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اي كون المقدمات المرتبة او ترتيبها دليلا قوله حتى يلزم كون الحد متعلق بالمنفي لا بالنفي فتوجه لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر ينبغي ان يحمل على المراد بالنظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على تقسيم الدليل الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يختص بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة فلا يصح الحصر الذي ذكره الشارح وجب بان الحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل ادعائيا بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع ونحو ذلك من الدليل في الوسط الاول وهو العالم الرسمي مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع لا المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا ينافي مقصد الدليل على الوسط الاول المفرد وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع

كقولنا العالم حادث وكل ما هو حادث فله صانع فالعالم له صانع

الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم مبني على ان لا يراد بالنظر ما يعم النظر في نفسه فلا
يصح الحصر الا اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على وجود
الصانع على الاول ايضا لو كان ارادته يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة مع الترتيب دليلا
على الاول في لزوم صحة اذ لا معنى للنظر فيه اصلا وان اراده انه يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة
بدون اعتبار الترتيب دليلا فلزوم مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات
المأخوذة مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي في هذا المقام مقال لا يعبأ به قال الفاضل المحشي
الحصر ههنا صحيح بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لا يعتبر في التعريف ملاحظة التوصل اي لا يعتمد به
ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه
يتم على تقدير ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص وتوصل لعدم تصور عدم التوصل
انما هو على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والمتكلمون ينكرون ذلك بناء على [illegible] المراد بالعلم
التصديق الذي يعني العلم من الفاظ المستعمل لمعان متعددة والمراد ههنا التصديق بالقرينة
الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على الموصل الى التصديق
والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فيخرج من التعر تعيين مر
يف المعرف بالكسر موصلا وكذا المأخوذات التصورية بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما
يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع ما قال الفاضل الجلبي من ان
مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص
كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من التعسف ما لا يخفى فان هذا الاعتراض ناش
من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس ههنا تخصيص الاعم بل تعيين المشترك وهو ظا
هر تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقيني او ما يشمل الظني ايضا بناء على انهم قد يخصون
الدليل بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارات ايضا قوله وملزومه اه عطف على قوله
بالعلم والمراد بلزوم العلم الحكم كما العلم الا اذ حاصلا منه بان يكون على الطريق المراد في
او الاعداد

او الاعداد او التوليد فيخرج القضية الواحدة المستلزمة علمها العلم بقضية اخرى
كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها لو كانت بديهية او كسبية اما وصف القضية
بقوله بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم بها حاصلا العلم بالقضية الاولى لانه
حاصل بالبديهة او بالنظر ولم يلتفت الى فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل
قضيتين فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحديهما من غير ان يكون علم الاخرى فيهما ايضا حاصلا بعد العلم
وان القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة باعتبار تقييد اللزوم بين العلمين اذ اللزوم بينهما
انما هو بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها اه
قال الفاضل المحشي وفيه بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود وشكلا مخصوصا فانا نحكم اولا
بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد
نحكم اولا بمقاومته للاسد ثم نحكم بشجاعته ومثال ذلك لا يعد ولا يحصى ولا شك ان العلم
بالقضية الثانية في الصورة المذكورة لازم حاصل العلم بالقضية الاولى فلا يخرج مثل
ذلك من التعريف الا ان يعتبر قيد النظر فيه على ما نذكره في قوله الا ان يراد بالعلم بالقول
العلم في الصورة المذكورة ليس حاصل العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بقضية
اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض
عدم العلم بالمقدمة الثانية لم يحصل العلم بتلك القضية اصلا وان كان بطريق الحدس
فهو داخل في حد الدليل ايضا وان كان بطريق النظر فهو من افراد الدليل
لعدم خروجها مطلقا [illegible] كما يرد عليه بما عدا الشكل الاول الذي يعني وبه اندفع النقوض
المذكورة من التعريف بما ذكرنا كما نقضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس كلامه
غير مندفع اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان
كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينهما وهو ظاهر والتحرير
لان ما هو معناه خفاء اللزوم وان لا يكفي التصور الطرفين لما فيه الجزم باللزوم

بل يحتاج الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيهما والا لامتنع تحقق العلم بها بدون العلم بنا يحتاج
كالمثلث فانه لا يتحقق بدون كون زواياه مساوية للقائمتين والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه
من الملزوم بينا كان او غير بين والتوقف انما يظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض الفضلاء من ان
غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء يعني الاحتياج الى الوسط
الوجه فبين البطلان اذ لو لم يستدع غير البين وجود الملزوم لما كان قسما من اللازم وكون
عكس النقيض المذكورة ان تفطن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم
به بعد تفطن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يتوقف اطلاق
الدليل على الاشكال الباقية باعتبار رجوعها الى ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول كما ذكر السيد
في حاشية المختصر العضدي ان حقيقة الدليل وسط مستلزم لما هو حاصل للمحكوم عليه وجه الدلالة ان
موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان هذا الامر متحقق في الشكل
الاول ولو لاحظ الاشكال الباقية باعتبار رجوعها الى الاول حصل العلم بالنتيجة من غير الشكل
بين العلمين قوله واليه يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا على التعريف الذي اعني قول مولف من قضيتين
الخ انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو تجدد المبادي
في المرتبة في الذهن فينتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل لان الدليل مختص بالفكر
وهو الحركتان اعني الحركة من المطالب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها بعد الترتيب الى المطلوب قوله
اللهم الا ان يراد الخ لا انتقاض بها لفقد النظر فيها لانه عبارة عن الحركتين
المذكورتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس انما قال اللهم اشارة الى ضعفه لان
الاستلزام عام يطلق عليه ولا قرينة على تخصيصه وجعل المولف قرينة على تخصيص المعرف غير معقول
نعم انه يصح قرينة على تعيين المعنى المراد من اللفظ المشترك على ما عرفنا مثل هذا الكلام
وهو اللائق بالمتن الى ان ذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من آخذ كونه ناشيا من الخ يلزم ان
المراد بالعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج به ذوات التصورية

والتصديق

والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله فبالنظر اوفق الخ لان لزوم العلم بشيء
آخر من غيره يتوقف على امرا انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير الما
خوذة مع الترتيب قوله يمكن تطبيقه على الاول الخ يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول وكذا
ما يشعر به ايراد صيغة فعل التفضيل بان يتوقف المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط
النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بينهما مع
فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب
الى حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف
اعني ما يلزم من العلم به الخ على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر شامل للمقدمات الغير الما
خوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه
الشارح من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه
فلا يكون مطابقا له لان معنى مطابقة التعريف ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك
قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد فقد النظر فلا تكون الا قاصرة وانما قال في باب التعريفات
لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل
الاول جواب سوال مقدر تقريره ان المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان
يراد اللزوم بشرط النظر في احوال المدلول لا شك انه لا يصدق على المقدمات فيحصل التطبيق
وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة
ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فان التخصيص بالنظر في احواله وهو تكلف
في التكلف ولذا قال خروج عن مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول الخ يعني
ان الصواب تعميم الاول بان يراد بالنظر النظر في نفسه او في احواله فيكون النظر كالتعريف
شاملا للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق لا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح ايضا ولذا
حكم بان تعميم الاول صواب قوله يريد الخ ان المقصود من هذا الكلام بيان ان

قوله تصديقاته يريد ان الله من قوله تصديقاته اشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدق الذي
اظهره الله تعالى على يده قصد منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد الله تعالى منه
اظهار صدقه كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي فانه لم يقصد به اظهار صدقه لانه كذب معلوم
بالجزم فان حاله من الحدوث والاصح يكذب لمقاله فقصد به الاستدراج او الابتلاء
لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم
يقصد به تصديقه بل قصد اهانته فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ثم لا قلت من القرائن
فاذا ظهر امر خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق
واذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي النبوة
علم انه لم يقصد به اظهار التصديق قوله اذ لو جاز كذبه في ذلك الخ هكذا ذكر السيد السند
في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الانبياء
عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من
الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة فهو محال انتهى وفيه بحث اما اولا فلان المعجزة انما تدل على صدقهم
في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الآتية والا لزم عليهم اظهار المعجزة عند تبليغ
كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم في الاحكام الآتية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة واما ثانيا
فلانه اذا دل المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالادلة القطعية ان الانبياء
معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثالثا فلان
دلالة المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة
العادية فجواز الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المعجزة عادة كما في العلوم العادية فانا
نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد بقوله اذ
جاز كذبه عقلا اذ لو جاز وقوع كذبه عقلا والا لكان امكان نقيض العلوم العادية

في نفس

في نفسه انه لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه يكون منافيا لها على ما بين في محله ولو قال
هذا على مذهب الشيخ ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على التصديق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب
ذنب ممتنع غير مقدور لله تعالى ولم يتطرق على وجه استحالته قوله هذا في الامور التبليغية يعني
انه هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية وهو اعم
وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب
خبر الرسول العلم في ما عداها انه ثبت بالادلة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في
اخباراته لانه ذنب قوله فيعلم الخ قال مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل
كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر رسول بلا ملاحظة حال المخبر محتاج في افادة العلم
الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق واما على تقدير ملاحظة
حال المخبر معه بانه رسول وانه خبر الرسول فهو صادق فايجابه العلم بديهي محتاج الى ترتيب المقدمتين
فانه من سمع قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل
العلم بمضمونه بديهة وان احتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمع ولم
يعلم بانه خبر رسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج اليه قوله ويجب ان يحصل
تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال على
هذا المخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره في كونه
صادقا ايضا على الاستدلال لان الواسطة للخبر في كونه صادقا موقوفا على تصور مخبره
بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف
على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا يتوقف على الاستدلال الخ
فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ان الاستدلالي ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف
عليه والا لزم ان يكون تصوره بوجه الرسالة استدلاليا قال الفاضل الجلبي في حواشيه ان
تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالقدرة العادية لمن شاهد المعجزة

على ما ذكره في شرح المواقف انتهى أقول المذكور في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد
علما بالصدق وان كونه مفيدا معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم
بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول
ضروريا والجواب ذلك نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية
وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم منه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة قوله
والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا
يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا
على الواسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبر هذا الخبر رسول صلى الله عليه وآله وسلم وان هذا الخبر
خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كلما هو خبر الرسول
فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا
فثبت ان العلم بان هذا الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول
وكلما هو خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر الى آخره بيان لمنشأ الغلط اي في الجواب
ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من
قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين بخلاف ما تصوره بعنوان
انه خبر بلغه الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو في الحقيقة
خبر الله تعالى بلغه الى الخلق يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى دليل فباعتبار عنوان محتاج
الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير محتاج والسائل والمجيب لم يفرقا بين العنوانين
فغلطا الا ترى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره بدون ملاحظة
انه مبلغ له مفيد للعلم الاستدلالي وهو موقوف على استحضار تينك المقدمتين ومن حيث
انه خبر الرسول بلغه الرسول وهو في الحقيقة خبر الله تعالى المنزه عن الكذب والنفاق يفيد العلم بصدقه
بديهيا ولعله العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل قال الفاضل المحشي في قوله

تصور

تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في معنى
تصور هذا الخبر بعنوان انه ما بلغه الرسول فلو كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا
كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت
مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة من مبادي البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان تصور
المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا يستلزم تصور الخبر بعنوان انه مبلغ فهو ممنوع لجواز ان يتصور
المخبر بوجه الرسالة وهو انه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور
المخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان انه مبلغ فالملازمة مسلمة لكن المحشي
حكم بعدم جعله صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول فتأمل قوله لكن الكلام استدراك لدفع
توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل من قوله اذا تصور مخبره بالرسالة
لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في
ذلك الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور
كوره يرجع الى تصور الخبر بعنوان انه ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون السؤال
والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان الكلام ههنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته اي من حيث
انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او غيره يدل على ذلك قوله او هو
اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول يوجب العلم ولا
شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي محتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فلا
مجال للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب
المذكور قوله ونظيره الخ يعني ان نظير ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر
في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع
النظر عن الاوصاف العارضة له ثبت له الحدوث فيقال العالم حادث فيكون ثبوت الحدوث
له بديهيا غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن بحسب اختلاف العنوان

يكون ثبوت الحدوث له
محتاجا الى النظر واذا
لوحظ بوصف التغير
يقال العالم متغير
حادث ثم

اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من ان قوله من حيث
عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهو قولنا وكل متغير حادث ولا
شك ان ملاحظة الكبرى بعد ملاحظة الصغرى هو النظر والاستدلال الشيء فتدبره قوله
نعم يرد عليه انا نكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وليس كذلك بل محتاج في اثباته
الى نتيجة قدمه ممتنع التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس من دأب المحصلين قوله وبهذا المعنى
يعم الثبات الجزم يعني اليقين بمعنى عدم احتمال النقيض دخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه
عدم الاحتمال حالا ومآلا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد اليقين على هذا المعنى لغوا
لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان اليقين بالمعنى المذكور
كالذي ذكره المحشي يفهم منه يشمل الثبات فذكره وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره
وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي الجزئية
بل عموم الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان الكل يدل على الجزء
والاظهر ان يقول هذا المعنى معتبر في الثبات قوله اللهم الا ان يراد اي اللهم الا ان يحمل
على خلاف الظاهر ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه
ممكنا في حد ذاته فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطي لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم احتمال
النقيض عند العالم بان لا يجوز عقله وقوع نقيضه ابدا وكيف عدم الاحتمال عند العالم
بعد موافقة الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال في المآل فيخرج به
تقليد المصيب قوله وفيه ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال للنقيض هو عدم التجويز
العقلي لا ما يعم الامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم العادية
عن اليقينيات لاحتمال نقائضها في انفسها فحيث [illegible] معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا
مع احتمال نقيضه في نفسه ان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه
بدا وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال اذ لا قرينة

ما يعم

بحيث يعم عدم الاحتمال ... غير معقول لان معنى عدم احتماله

تدل

تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي من انه في هذا التوجيه من البعد بعيد
ما فيه لان معنى اليقين في اللغة هو زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا معنى عدم
احتمال النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة في ذلك قيد
الادراك لانه في ذلك الادراك في اليقين يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع
عن ثباته في المآل غاية البعد على ذكر الثبات ليظهر انه لا يزول بتشكيك المشكك في المآل
في غاية البعد لان منشأ البعد تفسير ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال
بحيث يعم عدمه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع انه دعوى المتبادر المذكور لا بد
من دليل قوله فلا وجه له اي الا وجه لتفسير اليقين بالجزم المطابق سواء كان ثابتا
او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطي وبالثبات الجزم المطابق الذي
ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا الكلام تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف ودال
ان تقييد اليقين بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن وبالثبات بعدم
الاحتمال في المآل بان لا يزول بتشكيك المشكك ولا يعد الاطلاع على دليل كان نقيضه
فيخرج التقليد بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال بعد الاطلاع على دليل كان نقيضه لعدم
حصول [illegible] على ما مر في تعريف العلم وفيه نظر اما اولا فلان الاولى الاشارة الى ان
وجه صحة وهو تحقيق المعنى المناسب في ارادة جزء الرسول اليقين اخراجا عن العلم الحاصل
به عن التقليد فلا باس بتقريره ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث لانه ان اراد
بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم
المطابق في الحال لا في المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فجوابكم جوابنا
لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق يطابق في الحال والمآل وما ذكر من لزوم لغوية
ذكر الثبات فمندفع بما ذكره في تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل
وليس بثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي على هذا المحشي انه لم يطلع على وجه النظر فقال

فلا وجه له

عدم

يفسره

اقول

مما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي يعني ان قوله فهو علم
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم يدل على ان مقصود المص من قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت
بالضرورة ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير
تقييد قوله والعلم الثابت الخ مستدركا لان قوله وهو يوجب العلم الخ يغني عنه اذ يفهم منه
ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عندهم سواه قلت وان قلنا ان قوله
فهو علم بمعنى الاعتقاد ويدل على ذلك لانه اورد الفاء الدالة على انه نتيجة لما قبله اي
اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون
علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا
ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري
في اليقين او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في ان المقصود من قوله
العلم الثابت الخ ان الحاصل به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن
هذا الاعتراض ان يقال المقصود من قوله العلم الخ رفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب العلم
الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان
استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب المتداولة بين الناس وان قيل
[illegible] ان الادلة النقلية لا تفيد الا الظن لكن مع [illegible] الارادة واما قال [illegible]
من ان العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي محمولا على تعريف المذكور اغنى [illegible]
بما المذكور الخ وهو [illegible] وغيرهم فلا يكون قوله العلم الثابت مستدركا [illegible]
لان تعميم المذكور على خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص باليقيني عندهم كما مر [illegible] تقليد
تسليم فانه لا يصح حمل العلم في قوله يوجب العلم الخ على المعنى الاعم على تقدير ان يكون
العلم في قوله [illegible] العلم [illegible] ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يلحق
في الثلاثة وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعلم بانه لا يوجب العلم

للعلم ١

للتعريف ١

الدرك العقل ١

بمعنى

بمعنى اليقين قوله وايضا سائر العلوم النظرية الخ يعني ورد على تقدير حمل قول المص على
المعنى الذي ذكره الش انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة
بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل
النقلية لا يفيد اليقين قوله وان قرب [illegible] مراده الخ اي الاقرب الى الفهم ان المراد
المص من قوله والعلم الثابت انه كان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية
القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة و
والكمال قال بعض الفضلاء هذا المحمل لا يلائم راي المص لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات
في القوة والنقصان كما سيجيء في بحث الايمان اقول راي المص نفي الزيادة
والنقصان في اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين
اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات كتصديق النبي عليه السلام من قبل الوحي
كلام الش ما يدل على انه لو لم يحمل كلام المص على هذا الاقرب وهو قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه هو المقصود ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون
مقصوده ان العلم في قوله العلم الثابت يضاهي العلم الثابت الخ بمعنى الاخص مما سبق
لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فانه لا حاجة الى تعبير
العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقيني
واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير باليقين في هذا الموضع وتركه في قوله وهو يوجب العلم
الضروري وفي قوله يوجب العلم الاستدلالي مع انه لا قدم اللاحق بالتفسير واما ثالثا
فلانه يجب ح ذكره متصلا لقوله العلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى
لاتيان الفاء ح [illegible] فذكره [illegible] واما خامسا فلانه لا فائدة في قوله ذكره والا لكان
جهلا الخ قوله وكانه [illegible] يعني ان قول المص العلم الثابت بخبر الرسول [illegible] العلوم
في قوة التصريح الخ [illegible] ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد للعلم اليقيني [illegible]

بانه علم بمعنى الاعتقاد المذكور ه

يس

بلانه

الوهم

مدخل فيها كما ان الحس له مدخل في العلوم الضرورية فيكون ان هنالك بين في قوة التيقن بخلاف العلوم
العقلية الحاصلة بمجرد استنباط العقل فانه فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى
في المعقولات احكاما كاذبة فلا يكون العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي
مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنية لاحتياجها الى معرفة الاوضاع والالفاظ
والى التلفظ بالعبارة اذ اي لها من معرفة الحقيقة او المجاز وليس له التيقن بشيء من ذلك بسبب انه
مجرد ان يكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية من التيقن انما تفيده بعد ان يحصل
العلم بوجه دلالتها بالطريق القطعي ولا شك ان بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في دلالتها
تفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بها لو
ولا انها تحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تامل اقول لا فهذا الحديث متواتر
الى قيل الكلام الخ ظن ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو نقض لما
اعتداد بالقول انه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل عمن هو اوثق منه اشتهر ذكر في الكافي ان هذا
الحديث مشهور تلقته الائمة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث
من نقله من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الائمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه
ويؤيده ما ذكره السيد الشريف في خلاصة الطيبي قال ابن الصلاح من سئل عن ابراز المثال
للمتواتر في الاحاديث اعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
نراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجم قوله انما قطع عنهما اي عن الدلائل الخ يعني انما
قطع النظر عن القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل في خبر الخبر المتواتر
ونعني خبر الرسول داخلا مع كون كل منهما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقه فلا يلزم
في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس
سببا للعلم بل السبب العقل والخبر طريق له على ما مر في وجه الحصر والخبر الذي هو مع الدليل خبر الرسول وجعلا
في هذه الاستفادة فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل لئلا يخرج من ذلك بخلاف الخبر

المتواتر

المتواتر اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه للادخال فيه وجعله سببا سوى
العقل في عدم قطع النظر عن القرائن قوله وقد يتوهم الخ يعني قد يتوهم انه مع قطع النظر عن
القرائن والدلائل لان القرائن منفك عن الخبر ويتحقق مع انتفاء الخبر كما اذا تحققت ربع الغيوم
الى ادار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانها لا تنفك عن الخبر بل كما تحقق الدلائل
تحقق الخبر فالقرائن لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات وبالنسبة الى جميع الاذهان
فلا يكون الخبر المقرون مفيدا للعلم دائما فلذلك قطع النظر عن القرائن واسقط الخبر المقرون
عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانه دائر على تحققه في جميع الاوقات
وبالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلول مفيدا للعلم دائما فلم يقطع النظر فيه قال الفاضل
المحشي في قوله بان القرائن قد ينفك عن الخبر بان الخبر بقدوم زيد عند ربع قومه يفيد العلم
وعند عدم ربع قومه لا يفيد لكن ربع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل
فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه دائما لانه اخبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكلما كان هذا
شانه فهو صادق اقول ويجب لان الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور
يكون مقرونا قوله وليس كذلك الخ يعني ليس الامر كما قال المتوهم اذ المراد بالقرينة ههنا ما يدل على صدق
الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفها عنها على ما يدل عليه قوله الخ مع قطع عن القرينة المفيدة
المتيقن بانه العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك عنه
الادلة قال الفاضل المحشي اي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فانهم جعلوا الخبر المتواتر قرينة لا يلزم
بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان معدودا
من اسباب العلم اقول ويجب لان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري عند المصنف ومن
حصول العلم عقيبه بالاجتماع وربما اجتماع بخلق الله تعالى العلم عقيبه ورب اجتماع الخلق فلا يكون
افادته بالدليل اي القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر قرينة تنفك عنه وبما ذكرنا
اندفع ما قيل يقع توي الاشكال وهو ان الخبر المتواتر الذي لا يفيد مع قطع النظر عن قرائن

صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في خبر المتواتر
بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف يعتبر مع قطع النظر
عن القرائن في الخبر الصادق لان منشا العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقرائن الدالة على
صدقهم بل اجتماعهم من غير مدخل للقرائن والاحوال فيه فرب اجتماع يحقق الله العلم عقيبه في مقام
ولا يخلق بعده في مقام آخر من غير تاثير للحال والمقام فيه بل بطريق جري العادة قال بعض الفضلاء
ولعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن ليست مما ينضبط اجمالا ولا
تفصيلا اما اجمالا فظاهر واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف
الدليل فانه يسير كذلك التواتر لانه يمكن ضبط القرائن اجمالا بان يعتبر القرائن المفيدة
لليقين بالنظر الى كل شخص والخبر المقارن بها يفيد اليقين بالنظر اليه وقال البعض المراد بالقرائن
بقوله مع قطع النظر عن القرائن ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد حينئذ يكون سبب العلم مجرد خبره
كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن الدلائل والقرائن وخبر الرسول انما يفيد العلم لمجرد
كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر الى احوال
في العلم بالنظر الصحيح فيكون سبب العلم هو مجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور
خارجة عن الخبر تامل انتهى اقول وجه التامل انه على هذا يدخل الخبر المقرون اليقين في الخبر الصادق
اذ يصدق عليه انه يفيد العلم لمجرد كونه خبرا لان وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون
الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر في احوال نعم لانه كذلك اي كالخبر خبر اهل الاجماع كالخبر
المتواتر في كل منهما خبر قوم لا يتمكن عند العقل تواطؤهم على الكذب ولا فرق بينهما الا باعتبار ان
كونه خبر قوم كذلك ثابت في التواتر بالبداهة من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر
الا في الدلائل مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى الآية وفيه انه اذا
كان خبر اهل الاجماع يفيد العلم بالاستدلال فلا يصح جعله من تحت المتواتر المحكوم عليه بانه

يوجب

يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الضروري
وما في حكمه فحاصل الجواب ان الحصر مبني على ان خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق
في النوعين مبني على التجوز في ارادة المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه لا على التحقيق
اذ هو ان تحقيق ثمة انواع وفيه اشارة الى ان المقصود من ادخال خبر الله تعالى والملك في
خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في التواتر بيان ان الحصر مبني على المسامحة بارادة ما في حكمهما لكن
يمكن الرجوع على ما قرره او على طريق آخر بان يرجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فان
خبر الاجماع خبر الرسول بعينه علم من طريق الاجماع ويمكن ادراجه في القسم اذ ليس هو عقيدة بالنسبة الى عامة الخلق بل هم
الى الخواص الذين يعلمون الاجماع وكيفيته هو كذا قيل نعم ان قلت هذا اعتراف لا عراض يعني قد
سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلاثة ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب ان كان
من خارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا فان لم يكن آلة غير المدرك
فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صرح في
ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراك معاني الالفاظ ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه
قلت حاصل الجواب ان الكلام انه لا يفهم من التعريف ان العقل آلة النفس بل مفهوم منه ان العقل
قوة ووصف للنفس بها تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة لذلك الشيء اصلا
اذ لا يليق في العرف واللغة اطلاق الآلة على الاوصاف بل انما يطلق الآلة على الامر الذي
هو من الفاعل في الوجود واسطة في وصول اثره الى منفعله واما اطلاق الآلة على
العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انه من اوصاف النفس فعلى اطلاق مجازي والا فانه لتشبيهها آلة النفس
فاعل للعلوم الغير الآلية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن يبقى بحث في
اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير وبحث
الآلية مرارا كثيرة وانه يكون غير المدرك في وجه الحصر مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب
خارجا فهو الخبر والا فان كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل فالنظر عبارة السائل

ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما نفي الغيرية عنه مع كونه مغايرا للنفس
باعتبار انه لم يدخل تماما في الادراك فان سلطان القوى الادراكية مكانه المدرك ونظيره قوله
القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة كذا انه ده يطلق الا في فصل لا يخفى على نعرف قوله
واما حمل الغير على المصطلح فبعيد يعني اما الجواب عن السوال المذكور بان يراد بالغير المذكور في وجه
الحد الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود والمعنى وانه لم يمكن انفكاكه في الوجود
عن المدرك فهو العقل ولا شك انه نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة وصفة وصفا
للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا المعنى لكن انه ليس غيره فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من
اطلاق الغير هو المعنى اللغوي اعني ما يكون مغايرا في الفهم وعلى تقدير التسليم فهو غير صحيح
لان نفي الغير بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحدثة فمغايرة للموصوف
فانها لا يمكن وجود احدهما مع عدم الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما تحقق
التفصيل في ... والعقل مع النفس كذلك قوله هو النفس بعينها الخ اذ
هو الذي يدرك الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك به الا
ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكلام يدرك به صحيح في انه مغاير للنفس لان النفس
ما لا يدرك به الكلام الا ان يق بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء من قبيل كفى بالله وكيلا
وذلك انه تقرء قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات ويحتمل الادراك بمعنى
والباء في ذلك السوء ويكون المعنى هو يكشف الغائبات بالوسايط وعلم الله ذكر في التلويح
في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المراد بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل والعقل
نفسها بالاضافة الى الحال كالبصر بالاضافة الى الشمس فنور الشمس يدرك المبصرات
كذلك بالاضافة نور الشمس يدرك المعقولات ولا يظهر الحمل التعريف المذكور تعريفا للعقل بهذا
المعنى واما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مراد ههنا لان الكلام في العقل الذي هو

الفضلاء

عن الآخرين

خ

من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله والموت وهو على مغايرتهما الخ يعني ان الموت
يدل على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال فيه اشارة الى ضعفه قوله هذا انما يتم لو كان
القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل على القوة المذكورة اما لو كان قايلا به ويكون
مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام
اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا دلالة له نعم انما اورد
بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سببا للعلم قوله عدم تقييده الخ
يعني عدم تقييد العلم بالضروري والاستدلالي ونحوهما بان يقول العقل سبب للعلم في الالهيات او في
موضع القطع مع اتيانه معرفا باللام الاستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع
انواع العلم فاندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم فان
معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده
هو الاول دون الثاني قوله نفيه رد لفرق من المخالفين في تخصيصهم السمنية والبراهمة وبعض
الفلاسفة والاولى منهم المنكر لافادته مطلقا والثانية المنكرون لافادته في النبوات والالهيات
والثالث لافادته في النظريات فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته
معرفة الله فقط قوله وليس بعض الفلاسفة يعني المراد بقوله بناء على كثرة الاختلاف
الخ كثرته في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين لافادته فيها فقط كما هو المذكور
قف وليس السمنية اذ دعواهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها والدليل
مختص ببعضها اذ لا كثرة اختلاف فيها فلو جعل دليلا لهم لم يكن مثبتا لدعواهم قوله
هذا انسب بعدم الخ لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بل النظر
لا الالهيات فان افادة النظر العلم بهذه المسألة لا يكون حينئذ لدعواهم انسب كونه من الالهيات
بقوله لا لانه انسب بعدم المعلومية الخ التحقيق انما قيل وحاصله انه الحكم في الحقيقة
حكم من الالهيات لانه راجع الى ذات الله تعالى وصفاته لا العلم بالنظر فيكون النظر

دليلهم

بانه لو كان ذات الله وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الاختلاف فيه وتناقض الآراء لكن اللازم
منتف فالمقدم مثله نظر في الالهيات فلو كان مفيد العلم به لكان مفيد العلم في الالهيات فثبت نقيضه
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى بسماعه الآذان
قوله لكن يرد على البعض يرد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا
من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادة النظر الظن على ما نقل الامام عنهم انه لا نزاع لاحد في افادة
الظن وانما الخلاف في افادة اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا انا نظن بانه يفيد
الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله ورد عليه الخ قيل
انا لا نسلم انه اي دليلهم لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام الخصم فانه موقوف
بان النظر صحيح يفيد العلم فهذا ايضا نظر صحيح يفيد العلم عنده لا يفيد العلم والحجج الالزامية انما تتركب
من المقدمات المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادتها الالزام لعدم
صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعبأ به قوله هذا انما يفيد العلم الخ اشارة الى
اعتراض على قوله فان قيل الخ وحاصله ان هذه الشبهة لا يستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها
انما يدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها
كون النظر مفيدا الكلي اما ان يكون ضروريا او نظريا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان يكون
نظريا حاصلا بالاستدلال والسلب انه انما يلزم منه ان لا يكون النظر مفيدا حاصلا
وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه وهو المدعى قوله لكن القائل ينفيها الخ
رد الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل بالافادة يدعي العلم بها اذ المفاد
مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون
العلم به والمنكر ينكرهما معا اي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم له وانتفاء هذا المجموع
اما بانتفاء نفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم
ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعى المنكر نفي الافادة بل نفي العلم

بالافادة

صح كقولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم فاذا اثبتنا هذه القضية الكلية بالنظر المخصوص اعني قولنا والالما نعلم بالنظريات والتالي باطل وكذا المقدم ثبت حكم هذا النظر المخصوص في ضمن الكلية ايضا فيلزم اثبات الشيء بنفسه صح

بالافادة وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم
ثبوت ما ادعى المنكر الا انه يدعي النفي دون العلم قوله اثبات افادة النظر الخ يعني ان الكلام على تقدير
المضاف والمعنى انه اثبات افادة النظر المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص لان اثبات
القضية الكلية اعني كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا
النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات
حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال حاصل هذا الجواب ان اللازم
مما سبق اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر المخصوص ونحن لا نسلم انه اثبات الشيء بنفسه الا بمعنى
اثبات الحكم بالنظر ان العلم يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم منه الحكم وهذا انما يتوقف
على كون النظر مفيدا لا على العلم بافادته الا ترى انا نحصل كثيرا من النتائج من الانظار الصحيحة
مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة
العلم بان النظر المخصوص مفيد من نفس الحكم مفيدا او داخل في استفادة العلم بالافادة من
نفس الحكم افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيف الخ حاصل تزييفه ان العلم
النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بالافادة
من العلم بالافادة فيعود المحذور لان النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم بالملزوم
والعلم بتحقق الملزوم ولذا اشترط الشيخ في الانتاج التفطن لكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط
ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكره من انا نحصل كثيرا من العلوم بانظار صحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة
لا يدل على عدم العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة وكيف ولو لم يكن العلم بالافادة لما
حكمنا بافادتها تلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه الخ يعني ليس المراد من الدور معناه
الحقيقي وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا بل المراد
لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة النظر على افادته
قال بعض الفضلاء ومعنى قوله انه دور انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح

مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر
موقوف على العلم بتلك الكلية لانه فرد من افرادها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل يعني الصغرى
لسهولة الحصول البيان ان هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور
على المعنى المجازي الدور فيجب لانا لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك
الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعل كبرى مستوى لسهولة الحصول انما يدل على ان
افادة وان استلزم من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا
عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم ان توقف الشيء على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية
بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه بنفسه وذلك فلهذا حمل المحشي على المعنى المجازي حاصله
نثبت الكلية المنظورة الخ يعني لا نسلم انه يلزم من اثبات افادة النظر اثبات الشيء بنفسه لانه
المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت هو افادته من حيث ذاته لا
نثبت القضية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث
ذاته مفيد اذ المثبت لتلك الكلية هو النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبرا بعنوان
النظر حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه
افادته من حيث ذاته فاللازم من اثبات تلك القضية الشخصية اثبات الحكم بافادة النظر
المخصوص من حيث كونه نظرا لا اندراج هذا النظر تحتها اي هو من حيث كونه نظرا
فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت باعتبار
هذا خلاصة الجواب واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذ بالعنوان
الشخصية ضرورية وبعنوان الكلية نظرية فلا دخل له في الجواب فلهذا لم يتعرض له المحشي
منه ودفع ما يرد من ان هذه القضية الشخصية لا يكون ضرورية لدخولها تحت تلك الكلية
فيكون نظرية ثابتة بافادة النظر ايضا ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود ويلزم
الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذت موضوعها

بافادة النظر

حيث

بل بعينه بعنوان كونها قضية

حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا ضرورية وهي بهذا الاعتبار مبنية على صيغة
اسم الفاعل غير مندرج تحت الكلية نظرية اذا اخذ موضوعها بعنوان الكلية اي من حيث
كونه نظرا وهو بهذا الاعتبار مبنية على صيغة اسم المفعول مندرج تحت الكلية ولا محذور في ذلك
لان القضية تختلف بداهة وكسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود نظري
وقولنا واجب الوجود موجود بديهي والاولى ان يعني ان قوله باول التوجه يدل على
ان المراد ما لا يحتاج اليه اصلا وقوله من غير احتياج الى التفكر يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى النظر فاذن
تفسير البداهة مناف للآخر فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه
لا يحتاج الى سبب من الاسباب سوى اول التوجه واما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد
بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر وحس وحدس وتجربة
قوله وجعل تفسيرا لاول التوجه الخ يعني جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه
فيكون المراد باول التوجه ان لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه ظاهرا بل ان لا يحتاج الى التفكر
والترتيب لا يلائم تقرير الشارح لانه يدل على ان المراد بالضروري ما لا يكفي لمباشرة الاسباب
مدخل في حصوله حيث اوقعه في المقابلة بما يكفي لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا
يصح ان يقال ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز ان
يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين باستعمال الحس فان قيل لا نسلم انه يجب ان ما حصل
بالحدس والتجربة خارج من المقسم فان كلا من ذلك مما يستعين بالقوى العقلية من الحس والتكرار
النوع هذا الخلاف لما عرف ووجه حصر الاسباب في الثلاثة من ان الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات يرجع الكل الى العقل فان المفضي الى العلم اما مجرد التفات او انضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فانه صحيح لان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت
بالعقل واما قال لا يلائم تقرير الشارح لانه لا يلائم تقرير البعض من ان ما حصل بدون استعمال
الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس مستقلا في حصوله

فسّره

كما لا يخفى قوله الظاهر من عبارة المصنف الخ يعني ان الظاهر من مجموع عبارة المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف
الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري
ههنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكره ومعناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهذا هو المعهود
بقوله وستعرف الخ قوله يرد عليه اي على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا لما علم
المذكور لان حصوله موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور لكونه كسبيا
فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار قيل الا ان يراد ما لا يكون حصوله مقدورا
بعد الالتفات وتصور الطرفين كما سيشير اليه تمثيل لمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلال
وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي
قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه قوله وانه يلزم الخ عطف على قوله
ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا
بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات مترددا في البين مع انه
من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح ووجه الترديد ضرورة انه ليس بضروري لعدم
حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال او الكسبي
من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي
من ان الحدسيات والتجربيات مترددة في البين لدخولهما في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون
لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحس وتكرار المشاهدة مدخلا فيهما على
ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت
منه بالاستدلال فهو الاكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب
من الاسباب فتامل ويمكن ان يوجه التجربيات والحدسيات دخولها في الضروري لان حصولها
وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطهما غير ملحوظ عند المصنف لعدم تعلق غرضه
بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلهما مما ثبت بالعقل وان كان

لاستعمال

لاستعمال الحس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى الخ يعني ان الاولى ان يراد بالبديهة عدم
توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات
والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاكتسابي والاستدلالي مترادفين
وانما قال والاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح وعلى الوجه ما بينا قوله كما هو
عبارة الخ يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري من اقسام العلم الحادث والحادث
يستلزم الحصول لا ما من شانه الحصول ومن شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بحقيقة
الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه علم من شانه الحصول وليس بحاصل مقدورا للبشر على ما هو
مذهب الحق من ان العلم بحقيقة الواجب ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم تجر عادة
تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا انه ليس بحاصل بالفعل فخرج قوله الا ان النقض بمنع العلم بحقيقة
الواجب لم يثبت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقته بعض الحكماء وبعض المتاخرين والمعرفون
بهذا التعريف جمهور المتكلمين قيل بعض الفضلاء الحصول معتبر في مفهوم العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل
واطلاق العلم على ما ليس بحاصل بل يجوز مجازا على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في مفهوم العلم
انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب
تميزا او ينكشف الخ فيعتبر الجواز ان يكون تلك الصفة حاصلا او غير حاصل وعلى تقدير التسليم ذلك
العلم على ما من شانه الحصول مجاز شائع فيما بينهم فيجوز ان يكون التقييد لدفع الايهام وان ما
الى حقيقة الواجب ليست من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين والجمهور على خلافه
كما صرح به في شرح المواقف قوله يرد عليه الخ يعني ان شارح المواقف عرف الضروري
بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة للعبد
بالقدرة لان والالتفات الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي
السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها مع الاحساس
من امور اخر يضطر العقل الى الجزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواد دون بعض

بالعلم
بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه يمتنع
ذلك
على خلافه
لحصل

وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان حصولها لنا حصلت قبل الاحساس او
مع الاحساس ولا كيفية جمعها لنا فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فى انها
حاصلة بجرد النظر المقدور لنا وللتكرار مدخل فيها والقول انه يجوز ان يكون هيهنا امور يتوقف
عليها حصول الجزم ولا نعلمها فيه سفسطة تخالف تصريح العقل والانجاز الى كون البديهيات الا انه
ايضا موقوفة على الامور لا نعلمها ونحن قررنا ذلك اشارة الى دفع شبهة اوردة فى هذا المقام
تركناها صونا على الاطالة الملالة **قوله** وجوابه الى الاخ حاصله ان ادراج الحسيات فى الضرورى
عرفا بما لا يكون القدرة مستقلة فى حصوله ولكن عرفا بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل الحسيات فى
الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر عرفا وفيه ان ادراج الحسيات فى الكسب عرفا بما
يكون للقدرة مدخل فى حصوله والضرورى بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات فى الكسب لحصولها بالا — للقدرة م
بالاحساس المقدور وان قيل كون القدرة مستقلة فى الحصول خلاف المذهب وان النظريات
قد يتوقف على مبادى ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة فى حصولها لتوقفها على المبادى
الغير المقدورة قلنا المراد بالاستقلال الاستقلال عادة بمعنى ان الكسب يتوقف على مجرد — قيل عن الاول م
قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وعلى الثانى ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التى
يتوقف عليها العلم الكسبى غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدور **قوله**
ووجه التناقض الى حاصله انه جعل الضرورى اولا مقابلا للكسب ثم جعل قسما من قسميه
الحاصل بنظر العقل فيلزم كون قسم الشىء قسيما منه وهو يستلزم التناقض اذ يستفاد من الاول
ان الضرورى ما ليس بكسب ومن الثانى انه الكسب وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير — ليس م
بين المقسم والقسم **قوله** وليست سوى الى يعنى ان دفع التناقض فرع تحقق وهنا
لا يتحقق التناقض لان اصل الضرورى معنى واحد وهو ما يقابل الكسب لا ما ذكرنا بلغ
لو كان المفهوم من عبارة البداية الحاصل بنظر العقل المنقسم الى الضرورى والكسب انه
قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم بسواد كان ضروريا او نظريا

بدون

[illegible]

فيلزم التناقض بل هو شامل لنظر العقل وتوجهه الذى لا يكون على وجه المباشرة كما
فى الوجدانيات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التى
ليست بمقدورة للعبد او يكون على وجه المباشرة كما فى النظريات والبديهيات التى
سوى الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل التى هى حاصلة بالقصد والاختيار
فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة يكون
نظريا بالمعنيين المذكورين اولا هذا نهاية تحرير كلام المحشى **قوله** ولو سلم
فيجوز الخ اى لو سلم ان المقسم هو الاكتساب المباشرة لكنه يجوز ان يكون بين
المقسم والقيود التى حصلت الاقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز
ان يكون نظر العقل الذى لا لاجل التقييد السبب المباشرة به حصل قسم منه
اعم من وجه من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فى الوجدانيات وليس بسبب
مباشر والسبب المباشر متحقق فى الحسيات والخبر الصادق ليس بنظر العقل و
كلاهما متحققان فى النظريات والمقسم للضرورى والكسب لا الى قوله ثم الحاصل
بنظر العقل ضرورى يحصل باول التوجه هو العلم الحاصل بالاعم اى بنظر
العقل الاعم الشامل لسبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخلا
فى الكسب فلا يلزم التناقض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان
يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك عن ملاحظة مفهوم
التقسيم والمراد بقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض اسود الحيوان اما
حيوان ابيض او حيوان اسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموما من وجه لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق
الا يرى ان الابيض الذى هو قيد محصل للقسم الحيوان اعم من الحيوان و
هذا القدر يكفينا كما لا يخفى **قوله** نعم يرد على التقسيم الثانى الخ يعنى نعم

ان الضروری فی التقسیم الثانی محمول علی ما یحصل بدون الفکر لکن لا بسبب
انه لو لم یحمل علیه یلزم التناقض بل لاجل انه لو حمل علی ما یحصل باول
التوجه من غیر سبب مباشر لم یصح حصر ما حصل بنظر العقل فی الضروری والاکتسابی
لخروج الحدسیات والتجربیات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل ولیستا
بداخلتین فی الضروری لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما علی الحدس
والتجربة ولا فی الاستدلالی لعدم احتیاجهما الی نوع تفکر فیحتاج فی
دفعه الی جعل قوله من غیر احتیاج الی تفکر تفسیر الاول التوجه فیحصل
للضروری معنی آخر وهو ما حصل بدون فکر والباعث علی حمل الضروری
علی معنی آخر لیس لزوم التناقض علی ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما
لم یحمل التفکر فی قوله من غیر احتیاج الی التفکر علی المعنی اللغوی ای من
غیر احتیاج الی سبب من اسباب المباشرة فیکون الحدسیات والتجربیات داخلتین
فی الاستدلالی والاحصل للضروری معنی ثالث لان تمثیل الضروری
الحاصل باول التوجه بقوله الکل اعظم من الجزء یأبی عن ذلک لاحتیاجه
الی الالتفات المقدور وتصور الطرفین المقدور وبما حررنا لک
ظهر ان ما قاله الفاضل المحشی وانت خبیر بان هذا الکلام
اعتراف منه بان الحدسیات والتجربیات وسایر الضروریات المقدورة
کانت داخلة فی الضروری ولا شک ان الضروری باعتبار
کونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم من الاکتسابی
وقد کان الضروری قسیما للاکتسابی فیلزم ان یکون قسم الشیء
قسیما منه صح صح صح صح صح صح

وصاحب البدایة جعل قسم سبب العلم الحاصل من الاسباب

بدون سبب من الاسباب ای ما یحدثه الله تعالی فی العبد بلا توسط اختیاره ووقف اسبابه والی
ما یحدثه بتوسط الاختیار ووقف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الی المباشرة وغیرها
المتحقق فی الضروری والاستدلالی علی ما هو الظاهر من قوله واسبابه ای اسباب العلم من غیر تقیید
بالمباشرة وغیرها الی ثلاثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منها وهو نظر العقل الی
توجیهه وملاحظته الی الضروری والاستدلالی ولا شک انه لا یلزم من ذلک کون
قسم الشیء قسیما منه اذ لیس نظر العقل من الاسباب المباشرة حتی یکون العلم الحاصل علما
حاصلا بسبب مباشرة فیکون داخلا فی الکسبی ویکون الضروری قسیما منه فیلزم التناقض
قسم الشیء قسیما منه فجمیع الاجوبة الثلاثة بعید عن المقصود اصلا اذ لیس المقصود ان الضروری
بالمعنی الاول شامل للحدسیات والتجربیات والضروریات المقدورة بل مقصوده ان ذکره
الشارح من ان فی حمل الضروری علی المعنی الثانی دفع للتناقض لیس بصحیح لعدم التناقض فی
بل فیه دفع لبطلان الحصر وان هذا من ذاک وعلم ان مقصود المحشی من قوله ولیت شعری
کیف یحصل التناقض من لاحظ عبارة البدایة ینبغی ان لا یحصل التناقض الذی
یفضی الی اعتبار المعنیین للضروری نعم فیه ایهام التناقض لکنه یندفع بادنی
تامل فتامل فصحیح لا دفعه لظهور انه لو کان الالهام من الاسباب المفیدة للعلم بالنسبة
الی عامة الخلق لبطل حصر الاسباب العامة فی الثلاثة ویحتاج فی دفعه الی ما یحتاج
فی دفع التناقض للحدس والتجربة والوجدان وهو انه لیس للغرض متعلق بتفاصیلها
وکان الحکم فی جمیع ذلک للعقل فی درجتها فی العقل وان کان باستعمال من الحس والتجربة
والوجدان والالهام لکنه لیس سببا لعامة الخلق فلا یکون داخلا فی المقام المعلوم بالکتاب
ابن ماته لسائر الخلق فلا احتیاج فی دفعه الی ما ذکر فتامل الا انه تخصیص الصحة الخ
لان الالهام لیس من اسباب الموقف والشیء الخ والتخصیص یوهم کونه من اسبابه
وجوابه خلاف لان المراد من الاطلاق الصحیح ضد الفساد والمرض

قوله وفيه استدراك الخ لانه يكفي ان يبقى من اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة ليشمل التصور والتصديق
والكلام ههنا في التصديق ورجح لفظ الصحيح اشارة الى انه اتم وايهام خلاف المقصود الخ اي
الصحيح يتحقق على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء للواقع في
ارادة الثبوت فيهما بلا قرينة ايهام خلاف المقصود قيل المراد بالشيء الحكم الذي هو الوقوع واللا
وقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسر بما في شرح المقاصد في بيان معنى الصدق والكذب
فظهر صحة التصحيح وفائدة ادراجها الكلمة بها الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان العادة
المحشي بقوله دجواب يرد عليه فان حمل على المعنى المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه
اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة معنى معتبرا في مفهوم وايهام خلاف المقصود قوله كلمة
كان غير مرضية الخ لانه قد صرح الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على اليقينيات حيث حمل التجلي
على الانكشاف التام الذي بمعنى عدم احتمال النقيض على الوجه الا فلا معنى لايراد كلمة
كان المشعرة بالظن قوله فتامل وجه التامل ان عبارة المص لا تدل على ما حكى والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلق
فيشملها على ما شعر به قوله تمامه وكذا ينبغي ان يحمل التجلي الخ حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا
بقوله اسباب الثلاثة قرينة صريحة على ان المراد بالعلم مطلق الادراك لان الاسباب لكثرة كالخبر
المقرون بالالهام وخبر الآحاد والرؤيا فتلك يجوز ان يكون تحصل للاسباب المعتدة بها المفيدة للعلم
بلا تخلف وهذا القدر كاف لايراد كلمة كان قوله اشارة الى وجه تسمية الخ اي انما ذكر هذا
القيد في التعريف اشارة الى وجه تسمية المذكور فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة لما يعلم
كالخاتم لما يختم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع قوله
وليس التعريف حقيقيا الخ اي ليس ما ذكر من التعريف حقيقيا عند الشارح والا يلزم الاستدراك
لانه حمل الغير على المعنى المصطلح لخرج الصفات وصار التعريف جامعا ومانعا بدون قيد
والمشهور ان هذا منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوي وادخال الصفات به اذ لا يعلم بها
الصانع وظني ان المشهور اولى لان حمل الغير على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى

تقدير

تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات اذ الغير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الموجودات
قوله اشارة الى ان المراد الخ يعني لو كان تعريف العالم بما ذكره هو بما يخالف المقصود من وجهين
الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات في ما الموجودة بالذات والثاني عدم صحة اطلاقه على المجموع
حيث اورد صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول اذ انه يصدق على الاجسام الخ فان
في اثباته ان كل منها من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات في معنى قوله من الموجودات
من اجناس الموجودات وفي اطلاقه العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع
للقدر المشترك بينها اي بين الاجناس اعني كونه ما سوى الله تعالى فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل ولانه اقبل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه
مخصوص بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز
اطلاقه على كل واحد منها وعلى كلها اطلاقا الانسان على كل زيد وعمرو وبكر وعلى كلها قوله لا اسم للكل
عطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه في قوله رب
العالمين والقول بان الاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة دعت اليه
قال التفتازاني في شرح الكشاف وهو اسم لكل جنس لا اسما للمجموع بحيث لا يكون افراده الا اجناس وحده
فيمتنع جمعه انتهى كلامه فان قيل عبارة المصرحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه
ودون جزئياته في تفسير كلام المص بما ذكرنا منافرة قلت لا نم ذلك فان قوله العالم
بجميع اجزائه حادث فقط كلية معناه جنس يصدق عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث وفيه
اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادث مع حدوث الاجزاء التي يتركب منها في
الخارج ومعنى تركيبه في الخارج تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب من الجدران
والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه
تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه اقرب الى الفهم والصواب قوله الى الصور النوعية الخ
المقصود من هذا دفع ما يتوهم من انه كان على الشارح ان يقول الى صورهما كما في النوع والجنس

قال الفلاسفة لو ان الصور الجسمية ليست حادثة بنوعها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تتحدد
بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية نارية او هوائية قديمة يجب توارد الافراد الشخصية فيجوز
خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصور النوعية لما قديمة بجنسها بمعنى ان
الصور النوعية طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها المتفقة بالانواع المختلفة فيجب توارد تلك الانواع
عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق الكون والفساد بان يخلع الماء صورته النوعية ويلبس
الصورة النارية وبالعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية غير
نوع الماء ولا يجوز خلوها عن طبيعة الجنسية وهذا مثل الدفع الى المشهور وان كان الصورة النوعية
قديمة بالجنس لكن يشكل على سائر صور الاسطقسات اي العناصر الاربعة فانها باعتبار تركيب الجسم منها
يسمى اسطقسا وباعتبار تحليله اليها يسمى عناصر فانه حرر من المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبا
تات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية على حالها في مزج المواليد
ولذا يتصف كل واحد منها بعد الافتراق بكيفيتها وهي قديمة بالنوع عندهم فيجب توارد افرادها
الشخصية من القدم الى الوجود كما ذكر فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة بكل عنصر بالنوع فيجب توارد
افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالجنس وتجويز
حدوث نوع نعم انه يجوز الا انه لا يجب الكون والفساد في الافراد الشخصية لكل نوع فلا
تركيب الجنس وقال ان الصور مطلق قديم بالنوع ميلا الى انه التحقيق المفهوم من الكلام
او اراد بالنوع النوع الاضافي اعني المندرج تحت آخر فيصدق على الصور النوعية
ويكون موافقا للمشهور قوله قيده بالاضافة اه اي قيد القيام باضافته الى العين
او الممكن احترازا عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ
لا تحيز للواجب تعالى ثم لا يخفى اه يعني ان تعريف قيام العين بالذات لا يصدق على المركب
من عين وعرض قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة له بسبب التاليف
فانه يصدق عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر مع عدم صدق المعرف اعني قيام

العين

العين عليه اذ المشهور انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما قررناه
اندفع ما قيل في دفع هذا النقض بان الوحدة النوعية معتبرة في تقسيم العالم الى العين
والصورة المفروضة ليست كذلك من اجتماع القسمين لانه الجواب اي ثم لو قرر عبارة بحث ليدل
بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين …
فيكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل المقصود انه يصدق عليه تعريف قيام
بالذات ولا يصدق المعرف لاختصاصه بالعين وهو ليس بعين ولا فائدة في اعتبار الوحدة
النوعية في المقسم كما لا يخفى وان قال المشهور لان بعضهم ذهبوا الى انه عين فانه عبارة
عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع وهيئة مخصوصة من غير ان يكون للهيئة مقومة له
فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزءا للموجود وحينئذ يجب على الاشكال المذكور بان
معنى التحيز تبعا ان يكون في عروض التحيز واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع بتبعية
عرض هو جزء الذي هو العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب
انه متحيز بواسطة موضوع بل بواسطة جزئه قوله الرسالة اه بل عين الى اعلم انه قد يشتد …
بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده هو وجوده في الموضوع
وذكر السيد الشريف في شرح المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية وصرح غيره بان
وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه وقيامه بمعنى انه ليس وجوده
امرا آخر غير وجوده فيه وفيه رد على ما يدل عليه وجود الجسم الحيوان ووجوده
امر ووجوده في الحرام آه ولذا اعلل امتناع الانتقال به ورده السيد السند
بانه الشيء اذ يقع وجد سواد في نفسه فقام بالجسم وتحلل الفاء بينهما الصحيح الموصو
فية تحلل الذات والصفة وامكان ثبوت الشيء في نفسه من دون امكان ثبوته لغيره لانه
كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته
للسواد واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنان اعني الثبوتين ويمكن

الجواب ان عبارة الشارح محمول على ان يصح كالمشهور والمقصود اتحادهما في الاشارة الحسية قوله
بمعنى البعد المفروض الخ ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف من الابعاد والمتلاقية
المتقاطعة على زوايا قائمة بل الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لا غير قوله يتألف الجسم من
اجزاء يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما
فيحصل مثلث جوهري من ثلاث خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا
عرض وثالثا عمق قوله لتحقق تقاطع الابعاد الخ اى لكن وجود الابعاد والمتقاطعة فيلزم ان يجب
للابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وكذا
قوله لتحقق الابعاد الثلاثة قوله وتقاطعها الخ يعني اشتراط التقاطع لا يوجب اجزاء
الثمانية لحصولها بان يتألف اثنان في الطول ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما
فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان
يتألف مثلا جزءا اب فيحصل الطول وقام بجنب ب مثلا ج فيحصل العرض وقام
على ب د فيحصل العمق فههنا ثلاثة ابعاد واحد منها من ا ب والثاني من ج ب والثالث
من ب د متقاطعة على نقطة ب وهو الجزء المشترك بينهما وبما ذكرنا ظهر لك اختلال
عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه الرابع صفة لقوله ثالث ولا شك ان قيام الرابع
على الثالث لا يحصل به التقاطع ولا يحصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاولى
ان يقول رابع اى فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه
لاحدهما الموصول اى الذي يقوم عليه رابع او يقال احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة
فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة نحو ما قال الجلبي في حاشية المطول في مبحث تقسيم
التشبيه الى المجمل والمفصل في بيان قوله فلان كثير الرماد يعني ان جملة كثير الرماد صفة في قوله
فلان كثير الرماد صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع
الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة وذلك كاف

هذه فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر ملتقى لمركز خطين الزوايا خللا ومع ان الوجب ان يكون كذلك
كذا افاده بعض الافاضل قوله وان كان لفظيا راجعا الى المقصود من هذا البيان فائدة قوله راجعا الى ان
مصطلح وعدم نفي نقل لغة في المواقف ودفع ما قيل ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في
المعنى الذي وضع لفظ الجسم له الى ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا والشك انه نزاع لفظي
يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح هو
موضوع للمركب من جزئين وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا تشاح
في الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى الجسم بانه هل تحقق التركيب من
ثلاثة او ثمانية فالحاصل نفي النزاع اللفظي بمعنى الرجوع الى الاصطلاح وصاحب المواقف
اثبته بمعنى في اطلاق لفظ الجسم الوضعي واللغوي فلا منافاة بين كلاميهما قوله اى مطابق
للواقع الخ معنى الانقسام الفرضي هو فرض شيء غير شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي
فرض شيء غير شيء بحسب التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض الى الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما
يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى فان الوهم والعقل لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم فرق
بينهما لكن اعادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمي انه لصغره
لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام العقلي فهو انه غير منقسم في نفس الامر
فتصوره بوجه الانقسام لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر او تصورا لا بوجه الحقيقة
فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى
قوله اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شيء يعني الجزء بعدم انقسامه فهنا القسمة الفرضية
المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل شيئا غير شيء لانه غير ممتنع في شيء من الاشياء
اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه
لا خفاء في ان الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي بين كثيرين

فان قيل ليس المراد من جزء يجب ههنا الجوهر المجرد لانه جزء من العالم مع ان الدليل لا يدل على حدوثه قلنا نعم لكنه يلزم الاستدراك ...

اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع في الجزء بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصل اي ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شئ من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى المطابق فان تجويز الانقسام ممتنع كتجويز الشركة في الجزئي وان لم يكن تصورا بمختلفين في الكل الجزئي ذكره لان الاول اسبق الى الفهم واما الكل فيعم الكل اي وان لم يكن ونفي منه الجوهر العين في الجسم والجوهر المجرد ونحوهما لان المقصود بالتقسيم والحصر العين الذي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهو خارج عن المقسم لا يقال احتمال جزء لا يجري فيه ان المقصود حصر ما ثبت وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون شئ من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الثابتة الموجودة واعلم ان الوجه وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور على ما سيجي انما يدل على حدوث ما لم يكن في الحوادث المجردات لا حياز لها فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشي من انه هذا الاعتراض على هذا التقدير يرد الجواب بعينه للاعتراض الاول مع الجواب الذي ذكرنا فيما سيأتي نقول وههنا بحث اخر فيقع ان الاعتراض الذي ذكره الشارح هو منع لصغرى الدليل لان العالم اما اعراض او اجسام او جواهر بانا لا نسلم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا والجواب اثبات المقدمة الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اعتراض على هذا الجواب بانا لا نسلم ان المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة السليمة قال الفاضل الجلبي في تقرير هذا الاعتراض بعينه لا يقال نعم ان وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجودها لا يجري مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا من الازل الى الابد لا يدل الدليل على حدوثه فلا خفاء انه ينافي غرض المصنف لو انتهى وفيه بحث لان احتمال وجود جزء كذلك يمتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجي ان كل ما لم يكن في الحيز فهو محل الحوادث وكل ما هو كذلك فهو

لانه المقصود حصر ما ثبت وجوده ووجود الجواهر المجردة كالعقول والنفوس لم يثبت بعد عندنا بالدليل القطعي فخرج عنه لا يقال نعم وجود الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود الجزء الذي لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا من الازل الى الابد لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في ان احتمال جزء للعالم لا يدل الدليل على حدوثه ينافي غرض المصنف وهو اي الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه جلبي رحمه الله

حادث ولا شك ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم دلالة الدليل على حدوثه قوله واليقين وجود جوهر مركب الخ اعتراض على قول الشارح لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ بان مثل هذا المنع وارد على قوله واما مركب من جزئين وهو بان يقال ان حصول الجسم من التركيب الجسم محال لجواز ان يكون المركب ما فيه من جوهرين مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الخ هذا الجواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف من تقرير والحكم بجميع الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود اذ الغرض منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من الاجزاء المعلومة الوجود وعدم حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المصنف قوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المصنف واورده بعبارة تفيد حصر التركيب في الجسم بخلاف المجردات فان كثيرا من الناس قائل بها فالتفت اليه وادى بعبارة التمثيل قوله اي مستقيم لانه الخ يعني تفسير الخط بالمستقيم ليس لاصطلاح بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسهما بالجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم فان وجود الخط بالفعل فرع التمايز في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار اليه اي الى طرفه اشارة حسية لانه طرف وعدم رفعه والكرة الحقيقية غير متناه في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض بقدر محدود وفيما قيل ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس بشئ وان قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة واما قلنا عندهم لان بعض المتكلمين ذهبوا الى ان الكرة مركبة من الخطوط الجوهرية فيكون الخط المستديرة موجودا فيها بالفعل عند

عنه وذلك البعض هو المحقق عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فايدة في تقييد الخط بقوله بالفعل اذ ولا
لكان فيها خط بالفعل الخ فان وجود الخط المستقيم مطلق بيان في الكرة الحقيقية اللهم الا
ان يكتفي بما هو الواقع والله اعلم ثم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مراد المحشي لا
على غفلته على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون حقيقيا حسيا
مطلق سواء كان مستويا او غير مستوي في حصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية
على السطح الحقيقي لم يكن المماس الا الجزء غير منقسم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط
بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن
الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل منافي الكرة الحقيقية عندهم على ما زعموا
فتدبر وتحفظ قوله يرد عليه ان العقل جازم يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد
الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعد اي ينقص العشرة من تلك المراتب وهي ما بعد
العشرة فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته
ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة لشمولها مرتبة الآحاد ايضا مع ان
كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع مراتب الاعداد اي كل واحد منها
اكثر من مرتبة يعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرة
التي يعد العشرة من الآحاد ومرتبة العشرة اكثر من مرتبة المئات التي يعد العشرة
[وكذا المئات اكثر من الالف لان الالف يعد العشرة من المئات]
من العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة لا يليق بهذا
المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشر الآحاد وفي بعض النسخ مما بعد بلفظ
الظرف المقابل بالقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من مرتبة التي بعد
العشرة يعني احد عشر الى ما لا يتناهى قوله وكذا التعلقات الخ يعني ان تعلقات
علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى متعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة
فانها مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان

يكون

يكون على معناه او بمعنى المتعلقات واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد القدرة الكثيرة في الامور
[والتعلقات]
الموجودة لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودة
من المعلومات والمقدورات متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الموجودة في الجسم الغير
متناهية واما الاجزاء الممكنة فهي لا تقف الى حد كما لا تقف الاعداد والمعلومات
والمقدورات اليه قوله حاصل هذا الوجه ان كل ممكن الخ يعني ان كل واحد من الافتراقات
الغير المتناهية التي تقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فلزم ان يوجد جميعها
وكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه
بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا موجدا وهذا خلاف جميع الافتراقات
المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترق واحدا غير قابل للافتراق مرة
اخرى بل مفترقين هف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى
[هذا خلف]
اعني وجود جزء غير منقسم على هذا التقدير لا يرد عليه اعتراض لانه وهو ما سيجي بقوله
وهو ان الافتراق ممكن الا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراقات ممكنة
الى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدور الله تعالى فلان يوجد كلها ثبت
الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراقات ممكن الى غير النهاية ان خروج
الانفكاكات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون في الوجود امور غير متناهية
بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل
الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات
الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكان افتراقه مرة
اخرى خلاف المفروض انتهى كلامه والاظهر ان يقال بطلان خروج الانفكاكات
الغير المتناهية بالفعل ممتنع لاشتمال الجسم المتناهي المقدار على الامور الغير المتناهية
في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع و

ذا ترتب حتى تجوز او جعل الحركات الغير المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة

عن الابدان لعدم الترتيب فاذا كان كل واحد من الانفعالات الغير المتناهية المتحققة

في الجسم بالقوة ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة له تعالى فيجوز خروجها من القوة الى الفعل

الى الفعل مجموعا ومنع قبح على رايهم وحينئذ يكون كل مفترق ومد جزء لا يتجزى ويتم

عليهم الزاميا قوله ان ثبت النقط الخ حاصله انهم صرحوا بان النقطة نهاية عارضة

للخط اولا وبالذات فلا توجد بدونه اذ الاعراض الاولية للشيء لا توجد بدونه

ولا خط بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقط فيكون ما به التماس جزءا لا يتجزى

تلك القضية مهملة الخ يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة الجزئية

لا كلية فان نهاية احد سطحي الجسم المخروط المستدير اعني السطح المستدير من القاعدة المنتهي

الى النقطة في جانب الراس في كلا امتداديه نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة دائرة

[illegible] نقطة بلا خط ايضا وما قيل انه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد انه لا نقطة

فيها بالفعل ويجوز ان يحصل فيما بعد التماس كما يحصل فيها بعده كتبنا على نفسها من جزء

يخرج من مكانها نقطتان او عند تحركها اي قطب الكرة والمخروط شكل مخطط رسمي

احدهما قاعدة والآخر منتهية منه ويضيق الى ان ينتهي بنقطة هي راسه فان كانا

مستديرين يسمى صنوبريا ومستديرا او الا فمضلعا قوله لانه في الآخرة يعني ان اثبات

الهيولى والصورة يؤدي الى نفي الحشر الجسماني لان الحشر لو كان بجميع الاجزاء الاصلية

المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فيتنافيه استمرار الاولى

وعدم زوالها وهذا وما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق الاجزاء

لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة المجتمعة النوعية بدون الاخرى فلا يكون الحشر

بجمعها بل بانتفاء الكمونية والاعراض الشخصية ومن البين ان المعدوم لا يعاد فلان

هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد قوله

اوته ووا [illegible] الخ يعني ان الفاظ المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الفلاسفة

فيكون المعنى ان فيه نجاة عن كثير من اصول الفلسفة التي تبتنى عليها ودوام حركة السموات

لكن اولى ورا [illegible] المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنية عليها ويمكن ان يتكلف بان

قوله وكثير من اصول الفلسفة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة

لقوله اثبات الهيولى يعني ان مثل اثبات الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبنى

عليه دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على التجدد القابل للحركة المستديرة وذلك مبني على

ان لا يكون لها في حركتها منتهى الاجزاء ولا تجري بل جرما متصلا واحدا في نفسها على ما بين في

محله قوله فيل الاما [illegible] الخ يعني ان الكلام في تعريف الوصف عبارة عن الممكن بوجوده

انه قسم من [illegible] الصفات ليست بممكنة لان كل محدث والصفات قديمة فيكون خارجة

عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم

ان يكون الصفات واجبة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا انها

قديمة واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والى تعدد الواجب لذاته

ولا يخفى انه تستر محض قوله واما لا انها عرض الخ يعني قيل ان قوله ويحدث الى آخره

تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة

في تعريف العرض حدوثها انها ممكنة لا محتاجة الى ذات الواجب غير قائمة بذاتها

لان معنى القيام بالذات هو التحيز تبعا ومعنى عدم القيام بالذات عدم التحيز

اما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالتبعية كالاعراض فعدم القيام بالذات

اعم من القيام بالغير اما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام

بالغير الا انه تفسير بالاخص عند المحققين كما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف

فلا يصح اخراجها عنه ولا نسلم ان كل ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار

والصفات صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتاخرين وخولها

قيل هو من تمام الحد احتراز عن صفات الله تعالى وقيل لا يكون من تمام التعريف وصفات الباري تعالى خارجة عن قيد الاول الذي هو بمنزلة الجنس لخروجها بكلمة ما المذكورة بقوله ما لا يقوم بذاته اذ هي عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث بالزمان عندنا وصفات الباري تعالى ليست محدثة فلم يحتج في اخراج الصفات عن تعريف العرض الى قيد آخر واما ما ذكره الكرامية فانهم ذكروا ان القيد المذكور لا يجوز ان يكون من تمام التعريف والا لصار التعريف غير جامع لانه على تقدير كون القيد

في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شايع

في الحادث فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تعالى ما لم يرد به اذن الشارع فكيف يرد

فيما قال الفاضل الجلبي في توجيه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته تعالى كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى فانه لا هذا التعريف لا يصح فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية

ذكر في شرح التجريد الجديد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد بمعنى انه يكفي وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هنا من ان ما عدا الكون من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافاة بينهما فان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع ولكن ان تستدل الى بعض تلك الى ان يستدل على حدوث الاعراض الى العرض لا يبقى زمانين وان الكون البقاء معنى قايم به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكن ذكر الشارح هنا لا يسكن فاحش بالشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين حدوثها بوجه مقبول عند الجميع مع انه قد اثبت الشيخ بيان حدوث الحركة والسكون واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية اذ القصد الى ايجاد الموجود محال يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وعرض الحاصل ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان ليكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات كما في تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد

وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لكونه معدوما بالوجود قبل هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه قيد القصد بالكامل اعني ما يكون كافيا مستلزما للمقصود في حصول المقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احتراز عن القصد الناقص اعني قصد احدنا في حصول المقصود بلا مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه ما لا يلزم فيكون اثره حادثا قطعا اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم الخ اي في القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل الحكم المقصود بيان ان القديم ينافي العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما لانه لو كان قديما فاما ان يكون واجبا لذاته ويمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة ان قلت يجوز ان يستند الى الموجب ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب بلا واسطة او كانت الواسطة شرط قديم لكنه لم لا يجوز ان يكون استناده بتوسط شروط حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك المستند ومعدا لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فح يكون ذلك المستند قديما لعدم تناهي تعاقب العدم على حدوث تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويتحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمرا لجواز ان يطرء عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده الذي ينتهي اليه جميع شروطه بتوقف شرط آخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة بل عن العلة الناقصة وهو جائز فقول ولا يلزم فرضه لا يستلزم استمراره ويمكن ان يمثل لذلك مثالا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم

بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في
جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات الجزئية شرطا لحصول سكون زيد في الزمان
الامر فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحققه في جميع الازمنة اي فيه الغير المتناهية
ضرورة تحقق علته التامة اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات التي فيه الغير
المتناهية ولا يكون يستمر لطريان العدم عليه بتوسط انتفاء شرط اعني الحركة الجزئية
التي ينتهي اليها جميع الحركات التي هي شروط وجوده بتعاقب حركة اخرى ليست من
شروط وجوده والفاضل الجلبي في هذا الاعتراض بان حاصله انه يجوز ان يكون ذلك
الحادث الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات وشروط
غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى
ان منع القدم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القدم بهذا المعنى مفروض الكلام في انه يمتنع
العدم ولذا فسر المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني
وقد عرفت [illegible] قلت يبطل الخ يعني ان لا تناهي الامور المتحققة الوجود سواء كان
متعاقبة او مجتمعة يبطل ببرهان التطبيق على ما يجيء ان شاء الله تعالى فلا بد ان يكون
تلك الشروط منتهية الى شرط يكون استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما
مستمرا وح يكون كلما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فثبت ان كلما هو مستند الى الموجب القديم
مستمر ايضا [illegible] ثم يرد انه يق الخ يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب بتوسط
امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك المستند غير مسبوق
بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال شرط اعني ذلك العدم بان
يوجد ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون
انتفاؤه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم فتأمل

عنه

عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات
بلا واسطة او بتوسط شرائط العدمية لا الى نهاية او الى الممتنع بالذات واياما كان
يمتنع زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان هذه الزوال
لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور
غير متناهية وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمي
يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاج الى سبب اذ علة الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون
الحدوث وهو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء
لتم الجواب المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافات
الاعتبارية فزوالها لا يستلزم وجود الامور الغير المتناهية هـ لو قيل الخ يعني لو قيل
بدل قوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز الخ فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون الخ
بقوله فان قيل الخ لانه ح يكون داخلا في السكون لان معنى قوله والا الخ اي
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر كما في آن
الحدوث او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز لكنه يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار
اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة ولذا اضرب الشارح عنها هـ رد عليه الخ يعني فيرد
على ظاهر التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع
الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في آن الثالث الى
مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزء من الحركة والسكون
فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة
فلا يمتاز الحركة عن السكون بالذات يعني انه يكون السكون في الآن الثاني
مشاركا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من

قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان الخ ان الكلام ليس محمولاً على ظاهره بل محمول على
المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه ان الان معدوم الخ
بان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض
والحق ما ذكره الشارح فلهذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع ايضا
ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات عن الآخر وان اراد
بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة
والسكون ولا تصحيح منع به اذ لو اراد بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز
في الحسب الحقيقة بل انهما لا يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون يتحقق كل
منهما في الخارج ممتازا عن الآخر فانه يلزم ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة
والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله ويصدق الحركة على هذا التعريف ما
ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ظ اي كون هذين
التعريفين صحيحين ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري
من عدم بقاء الاعراض اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء
الاكوان فيه ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده
ولانه يلزم اذا حدث في مكان واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني
حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل
الى مكان واستقر فيه آنين يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا
اولا في المكان الثاني ولا يخفى عليك انه ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء
الاكوان يرد على قولهم المذكور على تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة
والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود الا في الآن الثاني والحق
في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله ان قلت جواز الخ

ابو الحسن الاشعري

انه ح

ايضا وانه يرد

يعني

يعني ان ما ثبت فيما قبل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع
الزوال لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان يوجد شيء قديم مستمرا الخ
مع كونه جايز الزوال في نفسه فلا يلزم حدوثه قوله قلت جوازه الخ يعني ان جواز
الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان العدم مطلقا
اي بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته تعالى فظاهر انه يمتنع عدمه مطلقا
وان كان غيره المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة او بلا واسطة فلان امكان عدمه يستلزم
امكان عدم الوجوب او امكان تخلف المعلول عن العلة التامة فيجوز ... حال السكون يكون
منافيا للقدم فيكون مسبوقا فيكون حادثا وبه الى ... جواز الزوال السبق ثبت المقصود اعني
اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك انه هذا انما يتم
فيما يكون منافاة القدم لعدمه ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا
ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كانت المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى الموجب
القديم فلا اذ يجوز ان يكون عدمه ممتنعا بالغير وممكنا بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت
قدمه يمتنع عدمه بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب
اليه بعض المتكلمين لتم لكنه لم يثبت تامل فيه وتحقيق قوله والاستدلال عليه بتقرير
ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري في التجرد ولكن التالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظ واما بطلان التالي فلانه لو شارك لامتاز عنه بقيد آخر فيلزم
التركيب في ذاته تعالى المستلزم للامكان فهو محال وتقرير الجواب انا لا نسلم ان هذه المشاركة
يستلزم التركيب لان ذلك شرك في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والحلول
في الموضوع خصوصا السلبية لا يستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون حقيقة بسيطة
ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى تقدير التسليم انه مشترك
في امر ذاتي فلا نسلم ان الامتياز ايضا ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان

ينافيه

فجواز الزوال مع ... بالعدم

ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته على ما ذهب اليه المتكلمون من ان التعين امر عدمي

لا يبين في محله قوله ومنها ما يقع بلا دليل الخ تقريره ان المحدث لا دليل على وجوده وكل ما لا

دليل على وجوده يجب نفيه فالمحدث يجب نفيه اما الصغرى فبطلان الدلائل الدالة على وجوده واما

الكبرى فلانه لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة وتقرير الجواب

انا لا نسلم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم

لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع العالم قوله على ان عدم

الدليل الخ حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المحدث انه لا دليل في نفس الامر فمعناه لا يعدم العلم لا يستلزم

عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في نفس الامر

فلا يكون المحدث مما لا دليل عليه يجب نفيه قوله وعدم حضور الجبال الخ جواب عن سؤال مقدر كأنه

قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الآن بحضرتنا فاجاب بانه معلوم

بالبداهة لا بانتفاء دليل مخصوص والا لكان العلم به استدلاليا قوله حدوث سائر الاعراض

يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقي الاعراض

وهو ما لا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى

حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان

وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله

في الجميع قوله فحدوث الخ اي اذا كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض

كالحركة والسكون مثلا دليلا وحدوث البعض الآخر مما لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل

كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة لتغاير الموقوف والموقوف عليه كما

لا يخفى وعندي انه لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم

بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه يكون قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة

والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على

حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فلا يلزم ان يكون حدوث الحركة والسكون

المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمتين بالحادث

قوله يرد عليه ان المطلق الخ حاصله ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدوث المطلق اذا

كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه

لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات واما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا

لان المطلق لم يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الجزئية اي من حيث تحققه

في ضمنه حكم تلك الجزئية اعني البداية كما انه يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية لها

فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها يعني عدم البداية وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازل

لما فيه في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قوله لا يخفى الخ ولا يتحقق فيه اتصاف الخ جواب

كانه قيل انه يلزم ح اتصاف الواحد بالمتنافيين اعني البداية واللابداية وهو باطل وحاصل

الدفع ان اتصاف المطلق بالمتنافيين جائز بحسب اختلاف الجزئيات والاعتبارات فان الحيوان

متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الجزئيات المختلفة من كونه ناطقا ولا ناطقا ونحو ذلك

وايضا لو صح الخ نقض اجمالي وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم

نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق وليس كذلك والا لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي

ضرورة ان كل جزء منه يوجد متناهيا فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان على الحكمات متناهيا وهم

لا يقولون به وبما قررنا ظهر ان ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات مع الفارق

الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد

لا يوجد بعده مثله بخلاف الحركات فان الموجودة منها بالفعل غير متناهية

لا يندفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصوب الخ اي الجواب المبني على السؤال المذكور بان الجزئيات الموجودة من الحركات متناهية بناء على برهان التطبيق فانه

جار في الامور الموجودة مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله

تم واذا كان جميع الجزئيات متناهية فنهاية الكلي المطلق كذلك فيلزم حدوثه قطعاً قوله خصه
بالذكر يعني خص الجسم بالذكر لان كلام المعترض فيه والمقصود دفع كلامه لا بيان مهيته والا فهو
ما يشغله الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط قوله ان قلت الصفة وكذا الخ
منع الملازمة وحاصله انا لا نسلم انه لو كان جايز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك
لو كان مغايراً للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجايز الذي يستند اليه الحوادث صفة للواجب
تعالى او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جايز الوجود ضرورة احتياج الصفة
الى الذات وامكان الجزء يستلزم امكان الكل وليسا من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله
تعالى اما الصفة فقط واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل منهما ليس غير الذات فلا يكون
المجموع غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا الايراد الخ يعني ثبوت الجايز
الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم المدعى يعني اثبات وجود الواجب تعالى وهو لا
زم لو لم ينته سلسلة المحدثات اليه واما صفة او المجموع فهما مفتقران الى تحقق الصفة وكذا
المجموع بدون الذات محال قوله وكلامنا في جايز الوجود المباين الخ اي المقصود بالنفي
في قولنا اذ لو كان جايز الوجود الجايز المباين للواجب ولا اشكال في صحة الملازمة حينئذ
فقوله هذا الايراد دفع مادة النقض وقوله وكلامنا الخ تحرير وتهذيب للملازمة الممنوعة
وهذا اسهل من الجواب في قوله ان جواب العالم بارتباطه بشيء لعدم الاستقلال في الجواب كما لا يخفى
واجاب بعض الفضلاء بانا لا نسلم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات
لان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانا اذا لم نسلم كونه
فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها وهو محال او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما يجيء في ان
الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وهو يرد انا لا نسلم انه اذا لم يكن محدث العالم واجب
الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لا لذاته
ولا لغيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول بامكان الصفات

كما لا يخفى وبه ذكرنا ظهر ايضاً ركاكة ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ
لو كان جايز الوجود انه لو كان الذات الجايز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل ذات فانية
الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى لانه يرد المنع
المذكور بانا لا نسلم انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجايز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهم ان المقصود نفي كون الذات جا
يز الوجود محدثاً للعالم دون الصفة الجايزة الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه الخ
يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه
لو كان جايز الوجود لكان من جملة العالم مستنداً بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق
العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً له سلم اي اذا كان من جملة
العالم لم يصلح محدثاً اذ المفروض محدثيته لما ثبت حدوثه لا لجميعه كما صرح به بقوله والمحدث
لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم محدثاً لما ثبت حدوثه ولا يكون من فلان
على الشيء لنفسه واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون لما ثبت حدوثه والى الثاني
بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والفرق على انه منع للشرطية الاولى او الثانية تفقد فلا
يمكن الطعن من الفاحصين والجواب بان هذا الدليل مبني على نفي الحوادث ليس تاماً للعدم فان
مبنى نفي الحوادث كما مر وكذا الجواب بان هذا المنع لا يضرنا لانه اذا كان جايز الوجود وجب
انتهاؤه الى الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان الاستدلال بطريق
الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جايز الوجود وكونه مما ثبت حدوثه حتى لا يصلح لذلك
وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان والله اعلم كلام في سلامته وعدم ورود المنع
عليه واجاب عنه بعض الفضلاء بان يكون ذلك الجايز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم
اما وجوده فلان علة الموجود لا يكون معدوماً بالاتفاق واما حدوثه فلان كل
ممكن حادث انتهى كلامه لا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث ودونه خرط

القصد قوله وحمل المحدث الى بعض الجواب على المنع المذكور باختيار الشق الثاني وحمل المحدث في قوله المحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليعني حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته لا يحتاج الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم مطلق فلا يصلح محدثا بالذات لشيء منه الاحتياج الى العلة مما لا ريب عنده فكلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن الى آخره مشعر بانه لا بد من استناد المحدثات الى المحدث مطلقا لانه الضروري واما انه لا بد من استنادها الى المحدث بالذات المستغني عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره يكفي ان يقال لو كان جائزا لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة العالم ولانه حينئذ يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله وهذا قريب بهذا التحرير كلام المحشي على ما سمعته من الشارح ذي ويرد عليه ان حمل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا اذ يصير المعنى ان الموجد المستغني عن الغير الواجب الوجود فلا يكون من المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال الفاضل الجلبي يعني حمل المحدث في قوله والعالم محدث على المحدث بالذات ليصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود ومحتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم وبهذا يندفع الاعتراض المذكور لان المباين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان قديما بالزمان او حادثا مما لا ريب في كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارته لما حيث حمل بناء المراد بالمحدث الخارج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا بالحدوث الذاتي على ما صرح به الشارح في بحث التسلسل بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه

سواء كان بالذات او بالغير صح بذاته

بجميع اجزائه

فالتوجيه

فالتوجيه المذكور ليس بصحيح لانه مما لا ريب عنده كلام الشارح قوله والشيء لا يدل على نفسه يعني لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو كان من جملة العالم لم يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود مبدأ له لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ اذ الشيء لا يدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم اذ لا يكون حينئذ علما دالا على نفسه من العالم واذا لم يكن من العالم لم يكن مبدأ له على ما يقتضيه الملازمة التي في قوله لو كان جائز الوجود لكان من العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ وان يكون من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون من العالم ان لا يكون حين كونه مبدأ ومدلولا للعالم الذي هو علامته ودليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدأ له وقد كان حين كونه مبدأ من العالم فيلزم حين كونه مبدأ ان لا يكون مبدأ له وان يكون مبدأ من العالم وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدأ ومدلولا للعالم وعندي ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة اذ في قوله اذ لا يكون اوان فهو اتفاقية والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ له اذ لا يكون من العالم وعلى هذا التقدير يلزم التناقض لو فرض كونه مبدأ ومدلولا للعالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة او حينئذ في اللازم الثاني وتركه في الاول قوله او الحدوث اي حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا ومحصل الثاني ان مبدأ الممكنات لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم الممكنات فلم يصلح مبدأ لها قوله ودفع الى قرب ظاهر اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى على ما بين في موضعه قوله ابطال التسلسل يعني معنى ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه على بطلانه او لا واذا كان معنى الابطال ما ذكر يكون الثاني اثبات الوجوب في ضمن هذا الابطال التسلسل انتقاله ان ذكر الدليل المنتج لبطلانه فيكون انتقاله ابطاله اذ لا معنى للاول الا دليل منتج لبطلانه وهو متحقق فيكون محصول الاول

سواء اقيم صح

وقد يتوهم انهذا دليل الخ انه قد يتوهم ان هذا دليل على اثبات الوجب من غير افتقار الى اقامة
دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة دلائل بطلان التسلسل فلا افتقار في اثبات
الوجب الى اقامة افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل فلا يكفي دليلا من غير افتقار الى
ابطال التسلسل فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو
اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل يستلزم وينتج بطلان التسلسل
لا الا صحيح في اثبات الوجب بهذا الدليل الى ابطاله المدعى الآن هذا الدليل اذا
كان اشارة الى احد ادلة اقامته ينتج بطلان التسلسل يكون الاحتياج اليه افتقارا الى ابطاله قوله
وفي قوله ابطال التسلسل الخ يعني في اختيار انه لفظ الابطال الخ في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة
ابطال التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج بطلانه
مطلقا اذا كان معناه اقامة الدليل على بطلان التسلسل لا يصح العبارة المذكورة اذ
يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلان التسلسل ولا يخفى فساده
لان هذا الدليل لم يقم على بطلانه بل على اثبات الوجب نعم انه واحد من ادلة اقامته ينتج
بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة الشارح بل هو من احد ادلة ابطال
التسلسل وليس كذلك فان عبارته صريحة في انه اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء
في ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الوجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيم على
بطلان التسلسل انما ينافي كونه نفس ذلك الدليل على ما عرفت به لانا نقول ليس مراد الشارح
من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة بطلان التسلسل وانه اشارة اليه اذ لا شك
هذا الدليل مستلزم لبطلان التسلسل فضلا عن الاحتياج الى كون دليل اشارة او ايماء
الى دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه واحد من ادلة
ابطال التسلسل الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس صريحا في ابطال التسلسل اذ لم يقم عليه بل
على اثبات الوجب فيكون اشارة اليه ولا يخفى انه يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال

نع

على اقامة دليل على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان كما يشهد به
الفطرة السليمة فقوله بل هو اشارة الى احد ادلة الابطال محمول على التسامح ولذا غيره في البعض النسخ
الى البطلان فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام والله الموفق لنيل المرام
قوله يتم بجد وجوه لبعد الخ يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علة لنفسها ولا لبعضها
بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج عن الممكنات ليس الا الواجب
اذ لا موجود سوى الواجب والممكن قوله وان انقطع عند الخ وان انقطاع السلسلة وعدم
كونها غير متناهية فيحصل بغم مقدمات اخر الدليل المذكور وهي ان يقال ذلك الامر الخارج
عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة للسلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
طرف ونهاية للسلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة
لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا وداخلا فيما فرض خارجا عن السلسلة
وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل فتعين ان يكون ذلك
البعض نهاية لسلسلة الممكنات فينقطع السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي
نقصا كما لا يخفى قوله فظهر الخ اي فظهر مما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر الى اثبات
الوجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون الافتقار بالعكس لا كما
زعمه المصنف من ان دليل اثبات الوجب مفتقر الى ابطال التسلسل قوله وعلم انه يكفي الخ
الا ان كان التسلسل ذكره اما لان التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم
واما لانه يذكر اصحاب مقا فذكرناه لمراعاة ذكر الا قوله وكلاهما باطل لانه يستلزم كون الشيء
علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع علة يكون علة لكل واحد من الجزئين اللذين هما علة المجموع
فيكون علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منهما علة للمجموع لانه يكون علة لنفسه وللامر
الذي هو علة له فان علة المجموع علة لكل واحد من اجزائه ففي هذا المقام ايجاز كثيرة
لا يليق المقام ايراده قوله فينقطع التوقف الى العدم توقف ذلك الحادث

علة للمجموع

على واحد منهما اقول البرهان السابق الخ اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها من علة خارجة عنها
السلسلة عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات فلا يدل عليه اقول وهي لا يكون الخ يعني
ان العلل لا يكون الا مجتمعة لان الكلام في العلل الموجدة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون الدليل
المذكور مختصة بالامور المجتمعة ايضا اقول وهذا البرهان الخ اي برهان التطبيق مع ابطال
التسلسل من جانبي العلل والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل
والمعلولات المجتمعة في الوجود او وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كما في النفوس او المتعاقبة
كالحركات الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم
فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع اقول وبه يبطل عدم تناهي النفوس الخ اي برهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال
ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة ازلا وابدا حادثة بحدوث
الابدان التي هي شروط فيضانها عن المبدأ القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية
لا تناهي الابدان التي فاضت عليها لاستنادها في حدوثها الى الادوار الفلكية
التي لا تتناهى ولا نهاية لها في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب
الحركات واما النفوس فلانها وان كانت باقية بعد المفارقة عن الابدان فيلزم
اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينهما ترتب طبعي ولا وضعي وانما قيد المفا
رقة عن الابدان لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان في وقت
تناهي الابعاد اقول لانها مرتبة الخ دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه
الحكماء لانها وان لم تكن مرتبة بحسب ذاتها لكنها مرتبة بحسب اضافتها الى الازمنة
التي حدثت فيها الترتب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير
متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدث في اليوم متسلسلة الى اللانهاية وجملة مبتدأة

كما حدث

كما حدث في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء
كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقص كالزائد والا فيلزم تناهيهما
اقول وما ذكره بعض الافاضل الخ يعني ما ذكره بعض الافاضل من عدم جريانه في النفوس
المفارقة بانه انما يتم اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد
بحسب تطبيق الازمنة المرتبة تحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك اذ قد تحدث جملة
من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل منها او اكثر في زمان آخر بحسب تفاوت الازمنة
الحادثة في العدد وقد يحدث احاد النفوس في ازمنة مرتبة لتحقق الاتحاد الابدان
فيما يحصل الانطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان اقول فمحل ان
هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي
بالمتناهي اقل او اكثر فيكفي في انطباق النفوس باجزاء الزمان المرتبة وان كانت الاحاد
متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناهية
لان الابدان التي شرط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الابعاد الى تعلقها
الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي
وهو كاف في جريان البرهان المذكور كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الا
يتم اكثر الا يتم على قول من ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عليه السلام خلق الله
خلق الارواح قبل الاجساد بالفي مائة عام لان القائل بحدوث النفوس قبل البدن
ان بعض المسلمين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل ذهب بعض الحكماء الى قدمها بالشخص
مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها
على هذا المذهب الا اشهر المحوج الى القائل بقدمها بالشخص افلاطون ومن تبعه لا يقول بعدم
تناهيها والقائل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
يتم عليه كلام والقول بقدمها بالشخص مع القول بعدم تناهيها لم ينقل عن احد من

من الحكماء في الكتب المشهورة التي تم الآن يكون مذهبًا مرجوحًا لا يعبأ به قوله اي في الجملتين سواء
كانت مجتمعة مرتبة او غير مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين واما عند الحكماء فلا يجري الا
فيما في الموجودات المجتمعة المرتبة لانه اذا كانت الآحاد موجودة في نفس الامر معا وكان بينها
ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء
الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لا يتم لان الامور المتعاقبة معدومة لا
توجد منها في كل زمان الا واحد فيتوقف التطبيق لا يمكن الا باعتبار فرض وجود الآحاد فلا تطابق فيها
بحسب نفس الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المرتبة اذ لا
يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاولى
واعتبر بكل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس ما لا نهاية له مفصلا محال فينقطع بانقطاع
الاعتبار وتوضيح ذلك يتوهم التطبيق بين الجسمين الممتدين على الاستواء وبين الاعداد
الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الآخر كان كافيا في وقوع اجزاء كل منهما
مقابلة اجزاء الآخر بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقهما من اعتبار التفصيل واعترض عليه
المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الآحاد مفصلا وجعل كل جزء من
احديهما بازاء جزء الآخر او يكفي ملاحظة آحادهما ووقوع اجزاء احديهما بازاء الآخر
على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الامور المرتبة لان الذهن لا يقدر على
حفظ الامور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق بهذا الوجه يعم الموجود
والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجودة وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا اذ يحكم العقل
بعد ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء من واحد منهما جزء من
الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا
على مذهب المتكلمين ظ فانها لو كانت متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر اما على تحقيق بعض
الحكماء من ان الحركة القديمة عندهم هي الحركة بمعنى التوسط الممتد من المبدأ والمنتهى امر واحد على

الا واحد فيكل زمان

بازاء

عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيه وكذا الحركة بمعنى
القطع فانه امر موهوم عندنا لا وجود له اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم اي يعني ان
التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية لانه لا بد في جريانه من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر
ليحصل العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم تناهي ما لا يتناهي في
نفس الامر او تساوي ما كان ناقصا في الامور الاعتبارية لا تحقق لها في الخارج وهو
ظ ولا في الذهن لان آحاد السلسلة الغير المتناهية لا تتحقق الا بملاحظتها مفصلا اذ بملا
حظة الاجمالية لا يكون الآحاد حاصلة الا بوجود واحد هو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن
لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له تفصيلا فينقطع ملاحظة الآحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم
تناهي ما لا يتناهي في نفس الامر لعدم تحققها فيه كذا الشهيد في شرح المقاصد والحق ان تحصيل
الجملتين من سلسلة واحدة ثم تطبيق جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج
فلا يكفي في اتمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فالدليل
جار في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال
وان لم يكف ذلك بل يشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المرتبة المجتمعة اذ ليس للعقل الى ذلك سبيل كلامه لسنا ان تحصيل الجملتين والتطبيق دائما
بحسب العقل لكن آحاد السلسلتين لا بد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون
وقوع آحاد كل منهما بازاء الاخرى امرا ممكنا فينظر من فرض وقوعه الخلف تأمل في هذا
المقام فانه من مزالق الاقدام قوله لو سلم عدم الانقطاع الخ اي لو سلم عدم
انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان يكون النفس قديمة ومتعلقة بالابدان الغير المتنا
هية على سبيل التناسخ فلا ضرر لان كل ما دخل تحت الوجود لا يوجد الا متناهيا على سبيل
التعاقب بان يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهي قوله ونظيره نعيم
الجنان فان معنى لا تناهيها على ما عدم الانتهاء في الوجود الى حد لا يوجد فوقه

مع ان الموجود منه يكون متناهيا دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى الخ فصله الى مراتب الاعداد
الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينها معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه الممكن والممتنع
فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود والعلم لو نوقش قوله ودفع من نقل عنه
الخ من ان علمه انما يتعلق بما يمكن العلم به كما ان قدرته انما تتعلق بالممكن لا بالممتنع وجوده
وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى
قلنا الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به وكما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق
قوله توضيحه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق بالاعداد والمقدورات
والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك ان التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان
في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه كالاعداد
والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر من الوجود لا يكون متناهيا ولا غير متناه وانما المتصف
منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى
واما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق فيها
لعدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهيهما لا يتناهى قال بعض الفضلاء
كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه وايضا الاعداد من الموجودات
الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا بمعنى
الايجاب والسلب بمعنى العدم والملكة الذي لا يتصف بشيء منهما الواجب والبسيط والمجرد
وموضوع العدم والملكة يكون موجودا وعن الثاني على ان هذا الجواب انما هو على طريقة
المتكلمين والاعداد عندهم من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان
برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب بينها لا لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا ترتيب
في المراتب بل ان لكل فوقه بل كل مرتبة منها وجدت مبلغها لتلك المرتبة صرح به السيد
قدس سره في شرح المواقف على ما حققه العلامة في ذكر في الحواشي القديمة ان الاعداد

مز

من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وجعلها من قبيل الكم باعتبار فرض وجودها
قوله وما يقال من انها غير متناهية الخ جواب سؤال كانه قيل اذا لم تكن الاعداد والمعلومات
والمقدورات غير متناهية على شيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وما حاصل ما قيل الحق ان
اللاتناهي عليها مجاز باعتبار انها لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية قال بعض الفضلاء
عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في نفس
العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل اقول انما يلزم الجهل لو كان المراد انها لا تنتهي تحت تعلق
العلم الى حد وليس كذلك بل المراد ان ما يمكن ان يتعلق العلم به فهو حاصل له بالفعل غير انه يتوقف على
لكن تلك المعلومات لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونهما فرع الوجود
بل اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى معين وانها لو وجدت
باسرها لكانت غير متناهية ولا شك انه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان يقال ان علمه
لما كان متعلقا بمعلومات غير متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم
تناهيها وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم بها على سبيل الاجمال [illegible] التعلق
بالفعل على سبيل التفصيل ممنوع الوقوع فيكون متناهيا بالنسبة الى علمه وان كان
غير متناهية بالنسبة الى الوجود مفصلة وعلى كل حال ان ما قال المعترض من ان عدم تناهي
المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه تعالى عالم بالجزئيات
المتجددة على وفق تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددة لا
تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع له فعدم التناهي في صورة العلم والمعلومات
بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح
المقاصد ان علمه تعالى غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بالا
متناهي كمراتب الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة يعني في عنوانه الوحدة
في وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وهو ان الدليل

علم انه الجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة له ضروري اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا فلا معنى لذكرها
وجعلها من قبيل الفضائل لانها لا تكون الا نظرية وبالجملة انه دفع ما يقال ان الفاضل المحشي
توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية لتوقفها على الحي العليم القادر لا انها لهذه الصفات
كانت معلومة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان كانت مذكورة
في هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من قبيل الفضل بخلاف الوحدة
فيه قوله وحاصل الدفع الخ يعني ان الضروري هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي في ذاته الحقيقية
دون صفته والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفته يعني وجوب الوجود لا في ذاته الذي
هو جزئي حقيقي هذا تقرير عبارة المحشي وفيه بحث ضعيف لان دفع التوهم بالعبارة المذ
كورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله والحادث ... هو الله الجزئي الحقيقي
واما اذا كان المراد به واجب الوجود مطلقا على ما فسره الشارح بكون وصفه بالواحد منزلة
وصف الواجب به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة
في صفة الواجب اذ حينئذ ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له
ضروريا بل واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدانيته يحتاج الى الدليل قوله
ان يكون فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود على ما قال
في شرح المقاصد من ان التوحيد عدم اعتقاد الشركة في الالوهية وخواصها واراد
بالالوهية وجوب الوجود ونحو خواصها الامور المتفرعة عليه من كونه خالق الاجسام
مدبر العالم مستحقا للعبادة قوله هذا التوهم مع دفعه الخ فقيل انه على تقدير ان يكون
ضمير هو للشأن والله مبتدأ وواحد خبره اذ يرد ان الله علم للجزئي فثبوت الوحدة
له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة الوجوب وما
يتفرع عليه من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار
الذين اعتقدوا الشركاء معبوداتهم له تعالى في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير هو مبتدأ

الجزئي ٤

ضمير هو

فانه يجوز الاشتراك في صفات الجزئي الحقيقي فهو ليس بمراد ح

راجعا

راجعا الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلا منه او خبر بعد خبر على ما في الكشاف عن ابن
عباس رضي الله عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي
سألتموني صفته الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد الخ ... احتمال
يعني اذا كان المراد بالاثنين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة في قوله
الا انه وجب الوجود ... ولا يلزم من امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما
يلزم لو كانا صانعين قادرين على الكمال لكنه لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر
بخلافه بان يكون معطلا او صانعا موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير
كون احدهما ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار
الصادرة عنه بطريق الايجاب الآثار الصادرة عن الآخر بتوسط القدرة وحينئذ
يجوز استناد النقيضين ... وتتأتى القادر ولا يجوز الى الموجب لانه مقتضى
الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط شروط مادية فيجوز ان يكون اختيار الواجب
شرطا لايجاده بالاقتضاء فكل ترجيح ... ركيك مقتضى الذات الواجب
قوله في تقرير المدعى الخ اي اذا كان المراد بالاثنين في الصانعين القادرين على
الكمال فقوله الا انه يحتمل مع انه يدل على المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل
المذكور انما يدل على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب مطلقا
قوله الا ان يقال الخ اي لا ان تخصيص المدعى ... وهو المراد بقوله ولا يكون ان يصدق الخ
الوجوب على وجه العموم والقدرة الكاملة حتى يكون الدليل مطابقا للمدعى قوله او يقال الخ
اي لا تخصيص المدعى ... ويبقى ... ان التعطل والايجاب ونقصان القدرة
نقصان يجب تنزه الله تعالى عنها فلا يكون المتصف بشيء منها واجبا فلو امكن واجبان لكانا
صانعين قادرين على الكمال فامكن التمانع بينهما قوله لكن يرد على هذا اي على هذا البيان انه
لو كان الايجاب نقصانا فلم قلتم ان صفاته تعالى قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب

باثنان

صانعان

معطلا

انه تعالى ليست في علم الصفات حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علامة الاختيار
عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا يكون مختارا ولا يخفى انه ليس بشيء لانا اذا لم يكن مستندة الى فاعل
الذات يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا
انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولذا قال في شرح المقاصد وسنذكر ان الصفات مستندة
الى الذات بطريق الايجاب وقولهم علامة الاختيار هو الحدوث ينبغي ان يخصص بما عدا الصفات وسيجيء في
مبحث الصفات كلام يليق بهذا المقام قوله والفرق الخ يعني ان بيان الفرق بين ايجاب
الصفات وبين ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل فلا الفرق واضح لان صفات
الواجب كمالات له لان الخلو عنها نقص بخلاف غيرها ولا نسلم ان ايجاب الكامل لا يكون
نقصا بل ايجاب غير الكامل اولى ان افاضة الوجود على الممكنات خير وكمال فيلزم ان
يكون بطريق الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شيء
وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان يكون الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تعالى ممنوع لا
لم لا يجوز دليل عليهما تخيلات الاول الخ الى هذا الدليل يجري الاول النقض الاجمالي بان
يقال دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدعى عنه اولا الثاني
الخ اعني عدم وجود الواجب المختار بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته بايجاد
ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور
الله تعالى فلا يخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى
الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال او لا يحصل مراد احد
فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا
يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل اجاب بعض الفضلاء
بانا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولكم يلزم العجز قلنا لا نسلم لزومها العجز المنافي
للالوهية لان ذلك العجز الانسداد جاء من قبل ذاته وهو العجز الذاتي من قبل الذات

الالوهية

الالوهية بل المنافي لها العجز الذي يكون سببه الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل الخ اي بعد التنزل
النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهي لزوم العجز يعني لا نسلم انه لو حصل مراد
احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس القدرة
اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام العالم مع وجود علته
التامة ولا على ارادة اضداد الاشياء وجود الحركة مثلا بحال عدمه ويجعله ممتنعا
فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على
الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه هو العجز المنافي للالوهية ولكن عدم
القدرة على عدم العالم الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لتعجيز الغير اياه
وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على عدم العالم مع وجود علته
يستلزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة قوله والجواب الخ هذا جواب بتخصيص الدليل بحيث
لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع انه نفي تعلق ارادة الالهين معا بقوله
الى المراد لو امكن الالهان لامكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الآخر
سكونه ولا نسلم انه يجري في صورة النقض لانما يقتضيه الذات ليس بحيث يقدم على القصد بقصد
الارادة ولا يتم الحل المذكور لان كل واحد من متعلقي الارادة ممكن في نفسه بالامكان الذاتي تقدم
احدهما على الآخر قوله اي لا تدافع بين متعلقيهما الخ يعني ان المراد بالتضاد المعنى اللغوي
المنافاة مطلقا دون المعنى الاصطلاحي وان الكلام على حذف المضاف اعني لفظ المتعلق لان الكلام
فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة لكل منهما امر ممكن في نفسه قوله ولم يرد بالتضاد المعنى الاصطلاحي
يعني كون الامرين الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما
على تعقل الآخر لان حصول الضدين في المحلين جائز فعلى تقدير تحقق التضاد بين متعلقيهما
فلا يصح الدليل لتغاير متعلقيهما ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الآخر الحركة يجوز
حصول ذلك المتعلقين ويتم الدليل بلا حاجة قوله والمفهوم الخ اي والمفهوم يرد على

وهو خلاف مقتضى المقام

تقدير ارادة النفي الاصطلاحي انه ابات منه من الاجتماع في محل واحد لا ينحصر في التضاد وانه
لكل واحد من التقابل تضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب نفيه مانع من الاجتماع فنفي
المنع التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل خص التضاد
بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين وفيه انه لو كان
المنع بين التعلقين التضاد لكان الثابت بين المرادين ايضا الحركة والسكون اياه التضاد وليس كذلك
كما لا يخفى قوله اي دليلهم يوجب اليقين بالمراد بالامارة الدليل الظني حجة يدل بان الظن لا
يفيد في المطالب اليقينية خصوصا في اثبات التوحيد تعالى قوله اذ يلزم الخ اي يلزم الاحتياج الجزم
الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريق الاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او
في الايجاد او في شيء اخر نقص مستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد على ان واجب الوجود
معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون
العاجز واجبا فيكون حادثا وممكنا وما اورده المحشي اندفع ما قيل من ان اللازم الاحتياج
في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج في الوجود وهو غير
لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع واما لا لزوم الا الاحتياج مطلقا
نقص فان الواجب يحتاج في ايجاده الى امكان المعلوم تامل ولا يخفى عليك ان في قول الشارح وهو محال
الحدوث الذي يدل على الحدوث اشارة الى عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجة الى هذه المقدمة
لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجوب صانعين قادرين على الكمال فتفسير قوله لو امكن الاله
بقوله اي صانعان قادران على الكمال الشارح قوله ان قلت الخ حاصله ان اللازم عدم حصول
مراد احدهما المستلزم لعجزه والا لزم القول بمقالة المعتزلة لعنهم الله لانهم قائلون بان الله تعالى اراد
طاعة الفاسق وايمان الكافر ومع ذلك لا يحصل قوله العجز كما الخ المعتزلة انما لم يقولوا بعجزه حاصله
تعالى لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لا يجوز التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف عنها
والمتعلق بطاعة الفاسق وايمان الكافر هي التفويضية لا القسرية فلا اشكال وهو لا يستلزم

انتفاء المصنوع يعني ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم امكان التعدد المستلزم محالا لانه لا يوجد مصنوع
بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم الوقوع
فعلى هذا التقدير يصير مورده هو لا يستلزم الخ راجع الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعا الى عدم تعدد الصانع
فالمعنى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل يستلزم ان
لا يكون واحد منهما صانعا بمعنى السبب الكامل الذي يستلزم وقوع الشيء ويؤول الجواب على التقدير الى
واحد وهو منع الملازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبني الخ يعني هذا الجواب مبني على ان النظر
المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت انا لا نسلم ان امكان
التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بارادة
احدهما من وقوعه قوله فمعنى قوله اي اذا عرفت ان هذا الجواب مبني على النظر المتبادر فاعلم
ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على النظر المتبادر بل يقال ان المراد بلزوم عدم
التكون بالفعل يمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اريد بلزوم عدم
التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم امكان عدم التكون لكن لا نسلم بطلان
اللازم لانه ممكن قوله فتدبر اي تدبر لنا قلنا من كلام العلاوة حتى يظهر لك انه يستلزم
دفع ما قيل ان سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه في العلاوة قوله
لو تعدد الالهة لم تتكون السماء والارض اي لم تتكونا بالفعل كما هو النظر المتبادر قوله
واما ان ثبت فلانه ترجيح الخ لان مقتضى القادرية ذات الآلهة وصحة المقدورية
امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الآلهة المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان
يكون بعض الممكنات مخصوصا بالواحد منهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح قوله يرد على الخ
الترديد الخ يعني ان الترديد المذكور لقوله لا يتكونهما اما المجموع الخ اما على تقدير التمانع في
المفروض لا يمكن تقرير الدليل هكذا لو كان الهة لم تتكون السماء والارض لامكان التمانع بينهما في الايجاد
بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال ففي تقدير التمانع لو كانا المجموع

القدرتين فيلزم نقص قدرتيهما لان اراد وجوده لم تتعلق بايجاده على الاستقلال والقدرة
لم يتعلق به او تكمل منهما فيلزم توارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع الملازمة
بان كلامه انه لو تعدد الاله لم يكن السماء والارض لان وجود الالهين لا يستلزم وقوع التمانع بالفعل
عقلا حتى يلزم المحال امكان وهو لا يستلزم الوقوع لجواز ان يكونا قبل وقوع التمانع بارادة واحد
منهما او يفوض احدهما الى الاخر واما قال عقلا لان تعدد الالهين المستقلين ووقوع التمانع
في الحكم عادة على ما في الشرح قف واما على الاطلاق يعني التّرديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظاهر القريب الى الفهم الغير المحتاج الى البيان فح نختار الشق الاول
وهو ان يكون واقعا بمجموع القدرتين قوله لانه ينافي كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه
بمجموع القدرتين بحسب تعلق الارادة على هذا الوجه اي بان للقدرة الاخرى مدخلا فيه
وهو لا ينافي كمال القدرة في نفسها وان التخلف لان تعلق الارادة بوجود المقدور بحيث
لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه ولكن وقع بالمجموع فانه يلزم نقصان القدرة لا ان كمال
القدرة ان يكون على وفق الارادة قف كما في افعال العباد عند الاستاد فانه
ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وان قدرته تعالى
وان كانت كاملة فيه في حصولها الا ان ارادته تعلقت بان يكون للقدرة
العبد ايضا مدخل فيها قف وكذا يكون اختيار الثالث وهو ان يكون باحدهما ولا نسلم انه
يستلزم الترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود بتوسط قدرة
الاخر او تفويض احدهما بارادته تكوين جميع الامور الى الاخر وكذا يجوز ان يكون كل
منهما مستقلا في الايجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد ولم يرد الاخر وجوده ولا عدمه
ولا استحالة في ذلك قف والتحقيق في هذا الحل اي التحقيق في هذا المقام ان الاية حجة قطعية ان
انه تحمل الاية على نفي تعدد الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة
لا يفيد القطع فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون

يلزم

يرد منع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على ما بينه
لكن الظاهر من منطوق الاية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه يشير الى ان المراد بالظرفية المعنى الحقيقي الممكن تنزيله
عليه فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر فيهما الهة لفسدتا اي لم
يكونا فالحق من ان الملازمة قطعية والاية حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكوينهما على سبيل
التوارد بان يوجد الكل منهما على حدة محال لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
فتأثيرهما في تكوينهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون لهما اي لمجموع قدرتيهما او على سبيل التوزيع
والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله وفي بعض الاخر اله اخر فنقول لو كان الاثنان مؤثرا
فيهما على سبيل الاجتماع والتوزيع لامكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما
لكن امكان التمانع لامكان التمانع محال لانه يستلزم المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما
صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده لان كان التاثير على سبيل الاجتماع
ضرورة انعدام جزء علة الكل المستلزم لانعدام معلوله او انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع
لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى انه لا
يوجد هذا المحسوس الى التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فمعنى قوله
فيلزم انعدام الخ انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم
عدم وجود الكل والبعض عند عدم كون احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان
التمانع الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما قررنا لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق
انه يجوز ان لا يلزم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد
انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان فانتفاء اللازم ممنوع منشاؤه قلة
التدبر فان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم للامكان

قوله يلزم انعدام الكل والبعض عند عدم الخ فيه انه يجوز ان لا يلزم عدم كون احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل والبعض بالامكان فانتفاء اللازم محال مولوي عبد الحكيم

التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد ولا يخفى والفاضل الجلبي لم يحكم بجواز التفهم فوقع فيما وقع
عليه وتعلم انه يمكن حمل قوله اللائق الملازمة قطعية على هذا التوجيه ح لا يتم الجواب المذكور لكن لا يخفى على
هذا انه ما يتسلط من تقرير بعض الكلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة الخ انه يمكن توجيه الملازمة
في الاية بحيث يفيد نفي التعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان مؤثرا بالفعل اولا
وهو ان يق المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي من شانه
والايجاد لم يكن العالم ممكنا فضلا عن كونه موجودا الان وجوده فرع امكانه لكونه حادثا والتالي
اي ان العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكان التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادرا تاما وتحقق
مصحح مقدوريتهما عني امكان المصنوع لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح على ما مر فلا يكون
العالم ممكنا لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من
الاشياء فاذا كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا يلزم
امكان الذي هو مح وبما قررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان العالم لا استلزم الفساد بمعنى
عدم التكون لجواز كونه واجبا لان كون العالم واجبا باطل لانه مما سبق من كونه بجميع اجزائه
حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل النقل المحكي من شرح المقاصد على
هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يكن السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير
التمانع الفرضي وهذا عند التامل قوله لو اريد بالتلازم نقل عنه تقرير الدليل هكذا
لو وجد صانعان لامكن التمانع بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على سبيل الاستقلال
فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما لامتناع ان يوجد
بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الاية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده هذا كلام
لامتناع دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد خلاف الظاهر
انظر فكيف تقييده بالامكان ثم تقييده بمع وجود العلة التامة قوله ليتم الامر يعني ليتم الامر الدليل
ح قطعية لتحقق الملازمة لان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم عدم التكون

واما انتفاء اللازم قطعا

بالامكان مع وجود العلة التامة واما انتفاء اللازم فلما تقرر من عدم المعلول مع وجود علته التامة
ممتنع والاول لكون العلة التامة قوله فيلزم ان يكون الخ اي اذا كان كلمة لو للقصد الى الدلالة على ان انتفاء
الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا الانتفائين ماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد
امرين مقررين معلومين للسامع لكن قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني بالاول لكنهما لو جعلت
لكن مستدل يدل على ان كلا الامرين معلوم الانتفاء عنده مع ذكر انتفاء الثاني لاجل
انتفاء الاول وهو ليس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق الاول بجميع الازمنة
الماضية والحالية والمستقبلة بدليل تحقق انتفاء الثاني بجميعها والاية لا تفيده فلا يكون
استدلالا قوله ولو سلم الخ يعني لو سلم الدلالة ولالة الاية على انتفاء التعدد في الزمان
الماضي بحسب انتفاء الفساد فيه لم يتم المقصود اعني اثبات وحدة الصانع لصانع مطلقا بدليل
انتفاء الفساد في الزمان الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان الماضي يكون
ما جاء به التعدد في الحال والاستقبال حادثا فلا يكون ما جاء به التعدد الا فيكون الصانع
واحدا قوله قدماء المتكلمين الخ انما وقع في كلام البعض من الحكم بترادف الوجوب والعدم
مستقيم بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور من الاتحاد في
المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في التصدق حيث
ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة ثم بين لكل منهما
مفهوما على حدة وما قيل انه يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك
بينهما والاخر مختص به فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغاير
فالكلام يدل على ما ينبغي لوجود احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم على ما
يكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اي يرد على ما هو المفهوم من هذا
التعريف من ان وجوده المتعلق كوجود الواجب مقتضى ذاته لانه غير صحيح لان
ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها فكيف يكون واجبة لذاتها

وسيجي تاويله اي تاويل التوجيه المذكور وهو المراد من كونها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الواجب بمعنى انه ذاته تعالى كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير ولا يسلم ان وجوب الذات بهذا المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها في الوجود كما ذكره هذا حاصل ما نقل عنه لكن لا يذهب عليك بطلانه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه ونحن نقول هذا التاويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه على القول بان الباري ليس له صفات زائدة في ذاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة لذلك ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول في الواجب وكذا ان حمل الله عليه يجوز وجوبا لذاته كذلك الصفات حمل عليها يجعلها واجبة لذاتها بلا تفاوت لا يطابق الاستدلال المذكور فان قوله لكان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته تقتضي وجوده مقتضيا لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله هذا يدل على ان وجود الحادث يعني ان قولهم المحدث ما يتعلق وجوده بالايجاد وتنزيلهم على ان الصفات القديمة لا تتعلق وجودها بالايجاد يدل على عدم كونها محدثة وهذا جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فلا تعقل ما يحكم بالفرق بين صفة الواجب ووجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده ولا نزاع في كون الصفات محفوفة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد ههنا الا افادة الوجود بعد العدم الا الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل هو في وجوده واحتياجه اليه ولكن الوجود للصفة متعلق بايجاد الموصوف وجودها بناء على الاستدلال بحث قوي وهو ان الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى

سبق العدم عليه الذي هو مناف القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بالكل ان كل حادث والمحتاج الى المحدث محدث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص قديما ازلا قال بعض الفضلاء الجواب انه انما يلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التاويل المذكور ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى مفارق مباين فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يكون محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محدثه فلا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه يستلزم الاستدلال قوله والا لكان جائز العدم في نفسه بل ينبغي ان يعتني به فانه من مطارح الاذكياء قوله والا قالوا الحق ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة المراد بقولنا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات لاحتياجها الى موصوفها فيكون داخلا في كون وجودها متعلقا بايجاد غيره فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت حكمهم بكون الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما الاعتراض يعني وانما قلنا من ان الاعتراض المذكور غير باقية لان بقائها يستلزم قيام المعنى بالمعنى فلان بقائها غيرها لا بقاء في حال الحدوث فانها في زمان الحدوث موجودة وليست باقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان الثاني لانها عبارة عن الوجود في الثاني واستمراره على ما يجيء في الشرح قوله لكن يرد الى البقاء الحق يعني يرد على القول بان بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يتحقق الصفة فيبقى بقاء العلم ويتوقف فيكيف نفس الصفات بحسب المفهوم وكذا يوصف باقية وصفة الكل يقتضي زيادة

يكون

البقاء لان العلم يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى انه ليس في الخارج امر وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا يستقيم بحث الكرلاني لانا نجوز انتفاء البقاء بهذا المعنى في الاعراض وهم لم يقولوا بان الاعراض باقية بالبقاء وهو نفسها بمعنى انه ليس في الخارج الا الاعراض واما البقاء فليس امرا موجودا في الخارج زائدا عليها لان فيها لحلول السواد في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجوده الى الزمان الثاني ولا يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي هو مقام لشاهد الحس وكونها متصفا بالبقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف به بعده انما يقتضي الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون للعرض وجود فيه وللبقاء وجود فيه الف فان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج ككونه تعالى الباري تعالى للحادث فانه متصف بها من عدم كونها موجودة والا لزم كونه محلا للحوادث تأمل فانه دقيق نعم على ما نحج في حيث قال من قال ان التكوين عين المكون لان الفاعل اذا فعل شيئا فليس بينهما الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج فتأمل يعني ان تصور الواجب الخ يعني قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث لجميع ما سواه على النمط البديع والانتظام المحكم علم ثبوت الصفات المذكورة له بالبديهة لان كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما وقادرا يدل على الحيوة بخلاف ما لو تصور انه محدث للعالم على النمط البديع انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكنه يحتمل ان يحدثه بتوسط محدث صادر عنه بالايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا

الى ان العالم صادر عنه من غير قصد وشعور كما لا يخفى فيكون ذلك الوسط قديما صادرا عنه تعالى دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على غيره كما لا يخفى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لكن الشرطية الاولى واجبة الوقوع والثانية ممتنعة بالذات انه لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات نعم لان ذلك الحق متعلق بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان الوسط من جملة العالم ضرورة كونه سوى الله اذ لا يجوز ان يكون من صفاته فيكون الحدوث للعالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن القديم بالايجاب لان اثر القديم الموجب لا يكون حادثا فتأمل ولا يخفى يعني لا يخفى ان هذا الجواب اذا بين ان جميع ما سوى الله حادث ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكنه لم يثبت فيما سبق فيجوز ان يكون من الممكنات غير معلوم الوجود والحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب يجب ان يحدث العالم بتوسطه نعم ان اعتبار الخ يعني انما علم من النمط البديع والانتظام المحكم لان له مدخلا في بداهة الحكم ولذا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقصد والاختيار لا يمكن الا مع العلم وثبوتهما على ثبوت الحيوة اذ لا نعني بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة نعم وظاهر كلامه يعني ان ظاهر كلامه يدل على ان تصور الواجب بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تأمل اذ لا دلالة للاحداث على دوام كل منهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات والمبصرات وقد يجاب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المبصرات والمسموعات اذ المقصود هنا بيان جريان هذه الصفات عليه تعالى واما انها موجودة مغايرة ليس مقصودا لذلك مطلوب اخرى يجيء بعد هذا في قوله وله صفات

ازلية هي والعلم قه وعلى انه هذا كلام المحشي يدل على انه هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح
وليس كذلك فان المعنى ما يقابل الاول لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا حسن على ان
بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان البقاء الخ اشارة الى الكلام في
اذ لو ذهب الى عدم الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وتحقيقه الوجود في الزمان
الثاني يدل على انه هو الوجود لكن العقل يعتبر نسبته الى الزمان الثاني ويعبر عنه بالبقاء والله اعلم
الا ان مقصوده تصريح بما علم ضمنا في كلام الشارح قه يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
جار في قيام صفات الباري تعالى بذاته بعدم كونه متحيزا ودفع هذا بان عدم جريانه لا يضر
لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات بالاعراض قه هذا رد اجمالي الخ يعني انه نقض
اجمالي للدليل الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته
فاسد لانه يستلزم الحكم على خلاف الضرورة وهو لان اصحابنا جعلوا الحكم بالعقل
مجمل انه لا كان ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الا
عراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض
والاجسام ولا تفرقة بينهما بجعل احدهما باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة
فليبين ثم في كلام الآخر زيادة بيان التفرقة بانه عدم بقاء الاجسام بعد عند العقل بل
لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزائية بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا
بعد في تجددها فلذا جعلوا الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا لحكمه به بداهة العقل
دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس بحيث لا سمع من الاحتمال كما في قه المتن
فيلزم ان يكون الخ اي فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هف ويلزم ان وجوده
زائد الخاص على ماهيته لان وجود الممكنات زائدة على ماهياتها عندهم مع
ان وجوده الخاص عين ماهيته كما قالوا فلا يرد ما قيل ان الوجود المطلق زائد في
الواجب ايضا وما هو عينه هو وجوده الخاص قه للقطع بتغاير المفهومات فان البد

علم للجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم قه وبهذا الخ اي ويرد ايضا لانهم ان الاذن بالشيء اذن بما في معناه
ان يكون ذلك اي المرادف والملازم موهما للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام البطلان
ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهامه والتوقف وجب احتياطا لعظم الخطر
في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري ومتابعيه علم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه
الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال
فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق
عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا الحال في الافعال و
قال القاضي ابو بكر منا كل لفظ يدل على معنى ثابت له تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا
لم يكن موهما لما لا يليق بذاته تعالى وقد يقال لا بد مع ذلك الا يهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار
وذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في
شرح المواقف قه ولا اشكال في جواز الخ وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع
عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز اطلاق العالم عليه مع عدم جواز
اطلاق العارف والفقيه والعاقل والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم
مسبوق بالجهل والفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مسبوق بالجهل والعقل
مانع من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعوه الى
ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فيكون مسبوقا بالجهل قه وفيه بطلان الخ
اي فيما في بيان وجه بطلانه لانه لم ان الاذن بالشيء اذن بما يرادفه فان الطلاق
يطلق عليه مع جواز اطلاق الاله قه لكن يعتبر في التجريد الخ على ما يعبر به بلفظ فان

معناه تقسيم الشيء الى اجزائه قال بعض الفضلاء وذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن
التصور فوز والانحلال التبعيض والتجزي فان بعض مطلق التقسيم فهو نهو كلام ولا يخفى
انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي والتبعيض ايضا على ما فسرهما باعتبار
الانحلال فيهما حيث قال وباعتبار انحلالها اليها متبعضا ومتجزيا قوله لان معنى ما هو الخ
تعليل لقوله اي المجانسة للاشياء يعني انما فسر المهية بالمجانسة لان معنى السؤال عن الجنس
فمعنى المهية المسؤول بها عنه ما يقع جوابا عنه هو الجنس فيكون المعنى ما يوصف بان له جنس
لائق انه من شيء من الاشياء قوله مصرح بهذا كما يعني صرح بهذا كما ذكره ان السؤال
عن الجنس حيث قال في المفتاح واما السؤال عن الجنس فتقول ما عندك بمعنى اي
اجناس عندك شيء به انه انسان او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة اي ما الاسم وما الفعل
وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو المعنى الذي نفي عنه اي انما يحمل كلمة ما هو على معنى اي جنس من
الاجناس مع انه لا معنى ايضا السؤال عن الحقيقة المختلفة بناء على ما ذكره السيد الشريف في شرح المفتاح
في بيان قوله وما هو رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل
كونه سؤالا عن جنسه وسان الى خصوصيته وانه لما كان قال الى تعالى على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته
ما هي واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيها على ان خصوصية تلك الحقيقة مما يمتنع على عقول البشر او السؤال
عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال واما السؤال عن الوصف فتقول ما زيد وجوابه الكريم ونحوه
لان المعنى الذي نفي عنه هو استلزام التركيب في الواجب واما السؤال عن الحقيقة المحضة والوصف
فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما قال غرضنا لان الفلاسفة لهم
غرض متعلق بذلك في الجملة حيث لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والا ومنت المغايرة
بين الوجود والمهية فان الواجب هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي قوله السؤال عن الحقيقة
بالجنس والنوع وكذلك انه ليس معنى من يريد الاول بل هو داخل فيه اذ المراد بالجنس اللغوي قوله
لكن يرد الى آخره يعني بتمام لان المعتبر في المهية المفردة باي جنس من الاجناس هو الجنس اللغوي

بعض

بمعنى الامر لا الجنس المنطقي المقول على المختلفين على ما يدل ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي
الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا فاذا كان المعتبر في الحمل الجنس اللغوي نوعا من الانواع الحقيقية
فلا يلزم من انتفائه انتفاء الجنس اللغوي التركيب في ذاته لجواز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم
فان قيل اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعين يميزه عما يشاركه فيلزم التركيب في هويته لان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز قلت يجوز ان يكون ذلك التعين امرا عدميا في هويته نعم قال واجاب بعض الفضلاء عن
الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة بالمعنى اللغوي اي ان ركبه في الجنس الاصطلاحي ولا يخفى ان
ثبوت الجنس الاصطلاحي انما يستلزم التركيب في ذاته بالمعنى اللغوي هو ما ذكر في الجنس اللغوي
حتى يرد ما ذكره المورد من ايجاب التمايز بفصول مقومة واما قوله لان معنى ما هو الخ فهو اشارة
الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي لا انه المعنى المراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله
يا ثم شرف مثل قوله يعني يحتمل ان البعد ممتد ويعني ان كلمة او ليست للشك ان في التعريف المجرد ودنا
حاصل ان البعد ممتد ذاك نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد
عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع انما عند من يقول بوجود
الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم والخلاء وان كثر اطلاقه على المكان بهذا المعنى
على ان غير لكن قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة حيث
قال المكان اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي فينفي لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعني
القائم بالجسم قوله وهذا التعريف الخ يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه انما
هو للبعد الموجود الذي يثبته الحكماء حيث قالوا بوجود المقدار اذ القائم انما يتصور فيه
اما تعريف البعد الموهوم الذي هو لاشيء محض كما هو مذهب المتكلمين القائلين بالمقدار فهو
بالمقايسة عليه بان يقال البعد ممتد موهوم مفروض في الجسم صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده
الموهوم قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند من يقول بوجود الحيز

كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين
القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يتم الاستدلال عليه على مذهبهم فلا يكون للدليل
تحقيق ولو اريد بالقدم ههنا معنى الازلية كما هو المتعارف لاستحالة ازلية المعدوم كيف وان الاعدام الازلية
غير متناهية قال الفاضل المحشي اراد بقدم الحيز ازليته وهذا ايضا محل بحث اذ يلزم ان يكون الحيز
وضع معين ازلا ازليا لاستحالة الحدوث كالاعراض وان يكون الوجوب محتاجا
الى ذلك الاعراض الوهمية في الازل وكلمه يحمل عليه تقدير او اراد بقدم الحيز قدم التحيز وهو محل نظر عند
المتكلمين اذ يلزم منه تتالي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الغير المتناهية وبطلانه
ببرهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي ... الحسية
انما ذلك في تحيز الاجسام وان الاحتياج الى الاعراض الوهمية ينافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى
ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى الحيز وهو ينافي الوجوب واما ان الاسلم
يلزم تتالي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان لا يكون له الا كون واحد في ذلك الحيز
مستمر من الازل الى الابد انما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى
زمانين قوله والاكوان من الموجودات العينية الخ على ما هو راي المتكلمين وان انكروا الامور
النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون والافتراق
والاجتماع قوله بهذا الترديد الخ دفع لما يتوهم من ان الترديد المذكور قبيح اذ لا يليق
زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه
وحاصل الدفع ان هذا الترديد لبيان بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء
ذهب اليه احد او لا وقيل انه ترديد بالنظر الى المعنى اللغوي للحيز اذ هو يطلق على
الزائد والناقص يقال زيد في المسجد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل الخ اي
الدليل على وجه قرره الشارح مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك اذ لو قرر بانه اما ان
ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزيا لا يكون مبنيا عليه كما

لا يخفى

لا يخفى قيل ان الدليل المذكور مبني ايضا على انه ليس بجزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره يلحق
الحق الاشياء وضعا والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي
من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله وجه ضعفه حاصله منع الملازمة
يعني لا نسلم انه لو اتصف جزؤه بصفات الكمال يلزم تعدد الوجوب فان الاتصاف بالعلم والقدرة
وامثالها لا يستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعضهم لا في ...
وجه ضعفه بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف جزؤه بجميع صفات المجموع الذي
ويرد ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه
لكن عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى الجزء مسلم لا بد له من دليل على تقدير
التسليم ثبوت النقص للجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات
الحدوث وان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكنه لم يقم عليه دليل يعتد
به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان يكون الاضافة
للاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الوجوب لان من
جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل نعم هذا لا يكون
البيان لمنع الثانية فيجري على تقدير لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث
لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي ولا يلزم منه انتفاء بعض الصفات الكمالية
لجواز ان يكون متصفا بالوجوب قلت حينئذ يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال
بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات كان ناقصا لا يكون
واجبا لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ممكن
وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه قوله ويمنع صفة الكمال الخ توجيه آخر لمنع
الملازمة يعني ان صفات الكمال العلم التام والقدرة التامة ... لا مطلق العلم والقدرة
فلا يوجد الا في الواجب قوله هذا التصحيح الخ يعني مقصد الشارح من ذكر

وقد صرح به في تصريح صاحب البداية في كتابه الى قريء على مسوء المعلوم اذ تعين العموم اذ يرد على صحة المعرفة المجهول بانه انما تثبت بالاشتراك في جميع الوجوه ينافي قوله فلا يأتي علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه في المماثلة هنا او يمكن ان يكون معنى قوله فلا يأتي بوجه من الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بها ناء وما يليه القول الثاني والمعنى فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف

نو رد عليه انه يجوز الجميع ان انظر المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم فحينئذ يرد عليه انه لم يتوضح من علمه تعالى لزوم النقص او الافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا لذلك ان الواجب مثلا عند من يقول بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق بالمستحيل لعدم كونه قابلا لذلك ولا يلزم النقص والافتقار رد بان در ما اندفع ما قال القائل يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشيء عندنا الموجود وقد ثبت عندنا ان الواجب وان جميع الموجودات صادرة بطريق الاختيار لا بالايجاب والاختيار يستدعي العلم المتعلق بالقدرة فلا يتحقق لمادة النقض اورد ما للمحشي لان كل ما يوجد تتعلق علمه تعالى لوجوب تعلق القدرة انما يستدعي العلم المتعلق بالامور الموجودة التي تتعلق بها القدرة اعني الممكنات دون الواجب لها ولو حمل الشيء في عبارة المتن على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن يرد ما ذكره لا يخفى لانه لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب ان يعلم ههنا ان المتن قادر على ادراك المقصود بالنسبة الى العلم ان حمل على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون المتعلق متعلق القدرة ايضا الا ان يراد ما يصح العلم به **نو** لا يعلم الجزئيات يعني ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية لو كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية من حيث انها جزئيات وما هو من فرض الاشتراك بين كثيرين لان ادراكها على الوجه المذكور لا يكون الا بالات جسمانية والله تعالى منزه عن ذلك

٨٠

بل يعلمها من حيث هي كليات وبحيث انه من الكبريات على ما اشار اليه كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم المنجم في ساعة كذا الكسوف فانه يدرك علم الكسوف الجزئي لا على الوجه الجزئي لان ما علم لا يمتنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على كسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الكسوف بل لا بد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك الكسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده وهذا حاصل مذهب الفلاسفة ان الله تعالى يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا بطريق الحس والاحساس الآن فلا يعزب عن علمه ذرة لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى بل يدركه على وجه لا يتأتى بالحس بدركه تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني في تعليقاته وينقضه ما اليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي واما الجزئيات الغير المتغيرة من حيث انها جزئيات فيعلمها ووجه بعض الافاضل ان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة بانها وقعت الان او غدا او امس فانه لو كان عالما كذلك لكان اما ان يتغير علمه بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته بعد من صفات الصفة وان لم يتغير لزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان بحسب الاوصاف الثلاثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم الحاصل له انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذلك الامور الواقعة في الزمان فان الموجودات الازلية الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى علمها متغيرة ليس ما ينافيه ذلك قال الامام الى اللائق باصولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت او لا لما يرفع في الاول من نفي العلم ومنها الثاني الافتقار الى الالات الجسمانية وبالجملة

ما توهم البعض من ان علمه تعالى محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها
خلاصة الكلام الملتقط من فوايد علم الكلام قوله لمنافاة الاول هو القديم الحي يعني ان القدرة
معنيين احدهما صحة الفعل والترك اي يصح فيه منه لا ايجاده وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون المتكلمون وهو مناف للايجاب وثانيهما ان
فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية
الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية فيمتنع الانفكاك بينهما
تركه نفي فيستحيل انفكاكه عنه فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق
وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي
كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان لزوم الفعل وامتناع تركه بسبب الغير لا ينافي الاختيار
بالنسبة الى ذاته كما ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة في عينيه لقصد العرض فيها من غير
تكلف لحكمه مع انه يفعله باختياره وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عاقلا بالغير الى لا
ينافي الاختيار فما ظنك بما يكون لعين ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال ان
القدرة بهذا المعنى متفق عليها من حيث اللفظ لان مشية الله تعالى عندهم عبارة عن علمه
بالاشياء على النظام الاكمل على ما صرح به في شرح المواقف في بحث ارادة الواجب تعالى
فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لازما
لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا المعنى اي مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة
عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم
يكن تعلق القصد لازما لذاته لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم
مقدم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ قوله هذا انما يدل على
زيادة الحي يعني ان مدلول المشتق ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة الاعتبارات
كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة ذلك المفهوم الحدثي

ولا كلام

ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم
وما يصدق هو عليه على ذاته يعني انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا بل يحتاج
الى صفة زايدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام ذاته تعالى كافية في ذلك الا ان يدل
على ذلك البحث ما مر من علم صفة العلم فينا وكذا الحال في ساير الصفات وان اطلاق المشتق
لا يدل على ذلك فمنشاء هذا الوهم عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته قوله الا اذا اريد انتفاء
ثبوت الحي يعني ان اراد بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له انه يقتضي ثبوت
ماخذه في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تعالى
بالوجوب والموجب لا يقتضي وجود الوجوب والوجه الذي هما ماخذ الاشتقاق في الخارج
لانهما من الاعتبارات على ما حقق فان اراد انه يقتضي ثبوت الماخذ للموصوف بمعنى ان صدق
المشتق على الشيء يقتضي ان يكون ذلك الشيء متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم
من اثبات وجود الصفات لجواز ان يكون ذلك الماخذ من الامور الاعتبارية ويجوز اتصاف
الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج وربما عنه بعض الفضلاء بان المراد هو ان الشيء
والمقصود منه ان المعنى الذي دل على زيادة تلك الالفاظ قائم بذاته تعالى لا كما زعم
المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلا يكون الا وصفا
كونه من الامور العينية كالسواد والبياض ولا نعلم ثبوت ماخذ هذه الاوصاف للموصوف
دائما الواجب ليس قادرا وعالما بذاته مثل كون الصفوة صفيا بذاته تعالى المقدس عن
علم بالفرق بثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج
اذ الوصف الرابطي للامور العينية فرع الوصف النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه
كلا ان كون هذه الاوصاف من الامور العينية غير مسلم عند الخصم بين الترديد المذكور كلام
الحي قبيح اذ كلام السيد في نفي الثاني لا يحتمل الاول اصلا وفيه انه انما يتم لو كان الضمير المجرور
في لتعين الرجوع الى الشيء لكنه يحتمل ان يكون راجعا اليه اي يكون راجعا الى المشتق

فيحمل كلامهم على الاحوال التي لا يخفى قوله وقد فرعوا الخ تأييد لان غرضهم من ذكر البيانات
كون الصفات موجودة قوله لعل مراد هم يعني لعل مراد المعتزلة من قولهم عالم لا بعلم انه ليس للعلم صفة حقيقية
له بل اضافة وتعلق مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وينكشف عنده لا انه نفي العلم مطلقا حتى
يكون بمنزلة قولنا اسعد الحمار انه نحو يكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه مخصوص بها تعلق م
يصير العالم عالما والمعلوم معلوما قوله قلت يأباه قولهم يعني يأبى عن ان يكون المراد ما ذكر اثباتهم
العالمية لذاته تعالى فانها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة الخ بها يصير العالم عالما
والمعلوم معلوما على ما قال في الموقف من ان الحال عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلو اثبتوا
العلم بمعنى الاضافة لما ادى الى ان يكون معنى العالمية الا اتصافا بهذه الاضافة لا اتصاف الاضافة فعلم انهم
نفوا العلم رأسا وجعلوه نفس الذات وثبوته لذاته تعالى تعلقا بالمعلومات يسمونه العالمية وعمم المراد
بالعالمية ههنا على ما نقلنا من الموقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز
والانكشاف التي يسمونها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره احد اذ لا يمكن
عنه انكار كونه تعالى عالما واما العالمية التي هي حال فقد اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي لزم م
الباقلاني من الاشاعرة قالوا انما صفة الذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة
بموجود لها تعلق بالمعلومات وليست بمراد ههنا اذ هي ليست باضافة بين الذات والاضافة ولم
يثبتها احد سواهما وما ذكر ما طرف ذما قال الفاضل المحشي ههنا انه مبني على عدم الفرق
بين المعنيين فانظر فيه وقيل في توجيهه ان الاثبات العالمية بان يعتمد كلام ان العالمية ايضا
ليست صفة حقيقية فلو كان المراد من قولهم لا بعلم نفي كون العلم صفة حقيقية زائدة
فالعالمية بهذه كذلك فلا وجه لتخصيص العلم بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هي ايضا
في الاقدام في ذلك فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات الخ يعني تامل م
يأبى ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظاهر قولهم علمه عين ذاته على انه زائدة حقيقية عين ذاته المراد النسبة العلم م
تعلق مخصوص يده على ذات اذ لو كان المراد ليس له صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى لم يطرح فالعالمية

الخ كذلك فلا وجه لتخصيصها بجعلها زائدة نعم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة
بذاته تعالى قوله فيتأمل الخ اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود صفة العلم التي
هي مبدأ الانكشاف والتميز تامل اذ المقصود على وجه الاتقان انما يدل على ان
فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما
اتصاف فاعلها بصفة اخرى هي مبدأ لتلك الاضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما
قال المحقق الدواني في شرح العضدية اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه
قال وعندي ان زيادة الصفات وعدمها ونحوها لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الحقيق للعارفين م
الى الكشف فانما يرى انه ما كان غالبا على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا
بأس في اعتقاد احد الطرفين في التنبيه والارشاد في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اي
للقائلين بعينية الصفات ان يقولوا ان الاتحاد للمفهومين كمفهوم العلم والقدرة مثلا ونحوه
ليس بلازم اذ لا نقول بان كونه قادرا عين كونه عالما بل نقول ان ما يصدق عليه القدرة وهو
اعني ذات الواجب تعالى بعينه يصدق عليه العلم فاللازم منه اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ
يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا الخ يعني
يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لا زائد عين
ذاته بخلاف ما يصدق عليه العلم في شان غيره فانه عرض قائم بذاته يكون منفردا
لا لذاته تعالى ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته تعالى وبعضها قائم بغيره بان
يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول اي بيان نفي المغايرة بين الذات
والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم يقل ولا هو مغايرة لكن الارادة الخ
يعني انما اكتفى بنفي التعدد الذاتي والخصوص لصفات القديمة بنفي التغاير
بينهما لانه التعدد وفرع التغاير اذ كان فرع الشيء ينفيه الجواب من عدم

لزوم تعدد الصفات القديمة الخ اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست مغايرة

للذات والفاضل الجلبي قال اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس كلام المص

فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قول الشارح محال لا معنى له ولما انعرض الاصفهاني الخ عطف على

قوله لان الوجوب اي اما قال الشارح ولا يلزم المص بما حكم الصفات الوجوب اذ لا مدخل لقوله

في الوجوب بل تتم بنفي المغايرة فقط ولكن الحمل كلام المص يعني ان الشارح حمل كلام المص على

لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع

ولكن الحمل كما على انه لا يلزم قدم غير الله بعد وان كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك

لعدم منافاته التوحيد لان المنافي له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم لا مطلق

التعدد الثابت للذات وصفات قديمة فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله والاولى ان يقال

المستحيل الخ فلا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل لان ذلك السؤال انما يرد على تعدد

نفي التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب

لصدقه على صفات الواجب سبحانه في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام

جوابا عن المعترضة فافهم منه وهنا حمل الشارح اي انما حمل الشارح كلام المص على نفي التعدد دون

نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم كونه نفي التعدد مطلقا وفي قول الشارح والافادة

انه يقول في الصفات انها لا هو ما ذكره المحشي في الحاشية ان لزوم الكفر المعلوم كفر يعني

كما ان التزام الكفر كفر كذلك لزوم الكفر المعلوم كفر لان لزوم الشيء مع العلم به التزام

منه ولذا قال في المواقف الخ فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم المخالف على

انه لو علم به يكفر قطعا ولذلك ان لزوم الذاتية للانتقال من جملة البديهيات هذا ان

يتم ان لو قالوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض

النصارى فلا فائدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله تعالى وما من اله الا اله واحد

يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلاثة لانهم اثبتوا القدماء الثلاث ومعنى اثباتهم

الالهة الثلاثة

الالهة الثلاثة انهم سووا الثلاثة في الربوبية واستحقاق العبادة على ما صرح به الرازي

بحث حذف المسند من المطول الا انهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف وقد

صرح في البيان المواقف انه لا مخالف في مسئلة التوحيد بمعنى وجوب الوجود الا الثنوية دون

اي النصارى في ذكره المحشي كانوا يقولون بالالهة وذوات الثلاثة محل البحث اذ الكلام

في الالوهية بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه في الكلام

بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرازي

في الملكين قول النصارى ثلاثة بانهم يقولون بانه اقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن

وهو العلم واقنوم الروح وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني

الجواب المذكور بقوله وجوابه مبني على هذا التفسير اما لو فسر قول النصارى ان الله

ثالث ثلاثة الالهة الثلاثة الله والمسيح وامه مريم ويدل عليه قوله تعالى أانت قلت للناس اتخذوني

وامي الهين من دون الله ففي تكفيرهم ظاهر لا سترة عليه لقولهم ثالث ثلاثة منه

وايضا ترتب الخ يعني ان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ما منه الاشتقاق علة له

الحكم كما في قوله السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة وكذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم

بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلاثة يدل على ان علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلاثة

والنقار علة الحكم منحصر في الثالث فتعين الالتزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر وعبارة

قوله وعبارته الخ ليس الا ولى الخ ان لزوم الكفر المعلوم كفر قال

لزمهم ذلك منه اقنوم الخ الاقنوم الاصل قال الجوهري واحسبها انه رومية وقيل

يونانية وكانهم سموا الامور الثلاثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم ووجوده

او لانها اصول الالهية منه وقد توجه بانه مسلك قال في شرح المقاصد وقد اقتصروا

بهم على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون

القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم ووجه رجوع القدرة الى الحيوة

افق

ن والحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالثلاثة دون العلم جهالة
والا ولما ان يقال انه ليس منهم الا الثلاثة ماسوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلايمه قولهم بالقدماء الخ
وكذا لا يلايمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله وفيه بحث
لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى الاتحاد
فواحد لكن فيه حينئذ انه يمكن ان يحمل قولهم بالقدماء الثلاث باعتبار قطع النظر عن الاتحاد
ولكن ذات الواجب عندهم نفس الوجود وان عبر في بعض الكتب عن الاقانيم الاب بالذات
قال البيضاوي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبالروح القدس الحيوة قوله الواحد هو الكم
المنفصل الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع
يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخرى كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح
بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت عشرة الى
ستة واربعة كان نهاية الستة هي السادس وبداية الاربعة هي السابع لا من السادس و[illegible]
انه لا انفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا بل ليس كما اذ الوحدة تقتضي عدم القسمة والذاتي
انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند المحققين قوله
وهذا فسره اي الرجل الى الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر العدد بانه هو نصف
مجموع حاشيتيه اي جانبيه احدهما جانب فوقه والاخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ
ليس له جانب تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد
والثلاثة وكذا الثلاثة نصف عدد وقس على ذلك قوله وكلام الشيخ اي لا يجعله الواحد من
مراتب العدد وارد اما مبني على هذا المذهب او على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي ما
بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل فيما قيل يرد عليه الخ اي يرد على جعل الاثنين
اول العدد ... جزء من البعض انهم اتفقوا الخ اي انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع
متخالفة بالماهية مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة عشر وحدات

لامرك

بكنهها

لا من ثلاث وسبعة ولا من ستة واربعة ولا من ثلاث وثلاث واربع وغير ذلك لانه لا يمكن تصور العشرة بكنهها مع الغفلة
عن هذه الاعداد ولذلك اذا تصورت حقيقة كل واحدة منها وجدانها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة ومما يستدل ان تركيب العشرة
من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من ثلاثة وسبعة فان تركب عن بعضها لزم الترجيح
بلا مرجح وان تركب عن الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقومها فيستغني بها عما عداها فاجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم
الانفكاك لكن عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا وهو من قبيل اجراء الكلام على [illegible]
قوله فيجاب بعد الخ منع لملازمة اي لا نسلم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي يتم
غير مستند الى شيء والصفات غير قديمة بذاتها لاحتياجها الى الذات فلا يكون قديمة وان كانت
ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده وذون المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له
قوله ولو سلم منع لبطلان اللازم اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان
قائما بنفسه او لا فلا نسلم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي وهو عدم
احتياجه الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات وهو مناف للتوحيد دون القدم
المطلق الشامل للقديم الذاتي والزماني المعبر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزام
تعدد الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه انما يوافق الخ لان القول بالقدم الذاتي
والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تعالى موجبا بالذات قوله لما سبق
ما فيه اي قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات ينافي قولهم ان
كل ممكن محدث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القدماء لما نفوا هذه الكلية
اعنى القول بالعدم امكانها لا يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف ما ينافي تلك الكلية
ولهذا حققه المحقق بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وبقي على ...
السابقة بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم الممكن قوله بقدم الهية قالوا الالهية صفة

يتعلق

واحدة ازلية تتناول جميع ما شاء الله تعالى لها من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة
تتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قه وفسره بالقدرة على التكلم قالوا ان المنتظم من الحروف
والمسموع حادث ومع ذلك قائم بذات الله تعالى وانه قول الله لا كلامه وان الكلام قدرته
على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة كذا
في شرح المقاصد قه فالتفريع المذكور اي التفريع الذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام
والكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم للصفات لصعوبة هذا المقام
لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باقية فعلم ان ذهابهم ليس لصعوبة
هذا المقام بل لامر اخر وتفاصيل الحال في تصحيح التوزيع كلام لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة
قه قالوا ان سبوا هذا التفسير المذكور بانه ماخوذ من العرف واللغة لانك اذا قلت ما في الدار
غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص اخر مع انه ذو يد وقدره فلو كان الجزء غير
الكل والصفة غير الموصوف لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولك غير زيد
غيره من افراد الانسان والا لزم نفي الدار زيد ثوبه وامتعة الدار وهو باطل قطعا قه
كالجسب الوجوب الح اشارة الى بيان وجه التغليظ ههنا فان قوله بحيث يتصور وجود احدهما
الح بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني انا فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك بينهما
اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر او بحسب الحيز بان يتحيز
احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه لا ما توهم من قوله يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر
من اختصاص امكان الانفكاك بحسب الوجود قه فلا نقض الح لانه داخل في الحد
الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكن يمكن
الانفكاك بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجدا لكونا متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء
هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم

بيان في

بيان في الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد الامكان الذاتي لزم ان يكون الصفات
غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو
الحق ولو اريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض
لامكان وجود بعضها بدون البعض بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة قه يكون
المفروضان وكذا الجزءان المفروضان كالعقول والنفوس التي اثبتها الفلاسفة لانه
لا يمكن الانفكاك بينهما في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تحيزهما فيعلم منه
الى وجه التامل المراد بالانفكاك الانفكاك بحسب الوجود والنقضان المذكوران
مندفعان لعدم تحققهما ومادة النقض يجب ان يكون محققة لان الناقض مدع لا بد له من اثبات
مادة النقض ولا يكفيه مجرد الفرض وما قال الفاضل المحشي من ان النقض لا يرد
بالممكن لا بالممتنع والاشكال ان تعدد الالهة ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين
بخلاف الجسمين القديمين فانهما ممكنان بالنظر الى ذاتيهما فليس بصحيح لانه على تقدير كونه تسليم
امكانيا مادة النقض لا فرق بين الالهين والجسمين القديمين في ان وجود كل
منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر الى ذاتيهما مع قطع النظر
سوى ذاتيهما كما لا يخفى قه لما كان عدم الانفكاك الح يعني ان الشارح لما كان بصدد
بيان ان الصفات لا تغاير الذات وجب عليه بيان عدم الانفكاك بينهما بحسب الحيز
كما بين عدم الانفكاك بحسب الوجود ليتم التقريب الا انه تركه لان عدم الانفكاك
ههنا بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين قه والا فمجرد الح اي وان لم
يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف لانتقاضه
بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود
كاف ودفع النقض المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به فتفكر فانهم قالوا بالمغايرة الح
قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان الصفات ما هي عين الموصوف ولا غيره

ومنها ما هي غيره وهي كل صفة لها مفارقة عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا او رازقا

ومنها ما ليست لا عين ولا غير وهي ما يمتنع الانفكاك عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة و

والارادة الى غير ذلك من الصفات النفسية لتحقق الغيرية بناء على التغايرين موجودين يجوز الانفكاك

بينهما بوجه وعلى هذا السلك الصفات النفسانية اي امتنع الانفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان

بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها كما في شرح المواقف ومما ذكرنا ظهر لك ان ما قاله الفاضل

المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بالمغايرة الصفات المحدثة للموصوف فهذا الكلام لا يعبأ به قوله وبهذا

يظهر الخ اي من عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات ظهر ان الاستدلال بان ما ينبغي انه ليس في

البلد والوقف ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفات

المحدثة لا يغاير الموصوف اذ قد يتصف زيد بالصفات المحدثة من القدرة والعلم

والحيوة والنية وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت ان المراد الخ يعني قد عرفت

في الحاشية السابقة تفسيره قوله يمكن ان يتقدر وتصور وجود احدهما مع عدم الآخر

بقوله اي يمكن الانفكاك لكن لا يقال تعميم الانفكاك لا يكاد يفهم من تخصيصه الانفكاك

في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين فلا ينتقض بالعالم مع الصانع

لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك

العالم عن الصانع في الحيز فان العالم متحيز وحيز الصانع متحيز اذ فيه لاستحالة الحيز على ذاته تعالى

وكذا لا يرد الانفكاك بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان ينعدم

العرض مع بقاء المحل ولا ينفك العرض عن المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل

مكانه فما قاله الفاضل المحشي النقض بالعرض مع المحل لم تلبس به شيئا منه قوله قد

قال بعض الفضلاء في هذا الجواب بانه لا يستقيم على ما هو المقرر المحقق عندهم من ان

كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد بيان اقسام المحدود هذا وقسما آخر هذه ذلك فالمعنى ان اقسام المتغايرين هذه ما يمكن الانفكاك بينهما

من الجانبين في الوجود فهي منها ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما ذكره

الى آخره هذا الغاية انه يكون التعميم ههنا مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف وهو غير مذكور في كلام

السيد بل مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك في التعريف غير مقيدة في الوجود او في الحيز حيث

قال اي يمكن الانفكاك نعم لا يتم يندفع الاشكال بالجواب الذي ذكره المحشي اذا اخذ كلمة او في

التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الحيز اذ لا يمكن

التعميم ح لان كلمة او في التعريف للتقسيم لا للترديد قوله ثم يرد الاشكال الخ اي يرد الاشكال

بالعالم مع الصانع لو اريد الانفكاك من الجانبين على مذهب من قال الغيران ما يمكن

انفكاكهما في عدم او حيز لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العدم لاستحالة عدمه

ولا في الحيز لامتناع تحيزه وان كان يمكن الانفكاك في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت

لعلهم ارادوا الخ يعني لعل مرادهم لجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما مجامعا للآخر

او قائما بالآخر ولا يكون متقوما وحاصله به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا يكون

الصفات قائمة بذاته تعالى ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما

بمحل البعض الآخر ولا الجزء بالنسبة الى الكل لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينتقض

بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا بالجلالة متقوم به لامتناع ان يكون

الصانع محلا للعالم ولا محلا له او في الشيء كذا ولا يرد النقض بالعرض بالنسبة الى المحل لانه يجوز

ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله فيكونا غيرين قوله قلت مثل الخ ما منه

ان لفظ امكان الانفكاك لا يدل على المعنى المذكور وليس الا تغيير وتخصيص ما يؤخذ

من خارج لاخراج مواد النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف

اخص لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لا يخفى قوله عليه يرد في كونه مما لا يلتفت

اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التخلف فانه على تقدير ان يكون موجودا غير محله مع عدم جواز

ان لا يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة فانها على تقدير وجودها لا يجوز ان لا

يكون قائما بمحلها مع كونها منفية والمراد بالاتفاق واما قلنا على تقدير وجود ما لان عدم الحل للازمة
غير موجودة عند الشيخ الاشعري ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه يرد عليه
التشخص الى التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غير محله بالاتفاق وفيه نظر وجهه ان الصفة
اللازمة فلا وجه لا فرادها بالذكر بهذا الكتب ورد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون
موجودة وعلى تقدير وجودها لم لا يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا يكون مغايرة
لتشخص المحل لها بعد ما ورد عليه ان الكلام الحق يعني انه لا يجوز وجود الذات بدون الصفة
لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من
نقل الآمدي بل القديمة على ما ذكره الشارح وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديمة اخص
من اللازم من حيث المفهوم والا فهما من حيث الصدق متلازمان ضرورة لا
لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بدونها لانها
لازمها وقدمها يمنع انفكاكها عن الذات قال بعض الفضلاء والمراد بالصفات
الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا يعلم
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه وفيه ان الشارح قد صرح به في صدر الكلام
في الصفات القديمة حيث قال لكن الصفات المحدثة فالمناسب ان يورد الاعتراض من الذي
لا قرره اولا وما ذكر من عدم مغايرة الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري وان كان
الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما تقرر عنده من تجدد الاعراض اذ يتحقق الانفكاك
من جانب الموصوف بحسب الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز قوله واحد
الى جواب سؤال مقدر تقريره ان الانفكاك للصفات اللازمة بل القديمة عن الذات
ممكن بالقياس الى ذواتها وان منع لزومها وقدمها عن الانفكاك والامتناع بالغير
لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع ان المراد بالامكان الانفكاك جواز الانفكاك
احدهما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلك الانفكاك عن الامكان الوقوعي وهو

ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكفي مجرد الامكان بحسب الذات
نقل عنه قوله وان لم يكن مجرد الامكان كافيا في التغاير لزم ان لا يكون الذات
مغايرا للعرض اللازم وقوله في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم من ان يكون بحسب
الوجود او بحسب الحيز والانفكاك ههنا متصور بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني
ان العرض اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما في واحد من الحيز لان حيز المحل
يغاير حيز العرض كما لا يخفى لان الكليين اي بان في القرينة الدالة على ان المراد بهم
والمحل الجزئيين يعني ان الكلام في العرض ومحله لا يكونان الا موجودين وهذه قرينة
على ان المراد العرض والمحل الجزئيين فان الكليين غير موجودين في الخارج تعالى وعدم
تصور هذه العرض الخ لان العرض الجزئي في جملة مستحقات المحل الجزئي فلا يمكن تصوره
من حيث كونه جزئيا بدون محله في اسمه الجزئية الا انه المحدد به بقوله وبه يظهر الخ قوله الجواب
عن النقض بالعالم مع الصانع على تقدير وجوب كل منهما مع عدم الآخر ولا يخفى ان على ذلك
التقدير يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة مع الذات بل على تقدير ارادة
الانفكاك من احد الجانبين باعتبار وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير
اختيار الشق الثاني لان عبارة الشارح حيث عبر على الجواب الثاني بجعل الجزء مع الكل
قاصرة عن اداء المقصود وموهمة بانه تتمة الجواب بل على ما قلنا قوله الشارح في الجواب ولو اعتبر
وصف الاضافة فحسبك فصل على قبله فانه ما قبله رد الجواب الاول وقوله ولو اعتبر الخ رد
الجواب الثاني الى قوله الجزء مع الكل وما ذكرنا علمت انه لا يظهر في اعتبار
وصف الاضافة فخلاف قول الشارح والعالم قد يتصور موجودا اي يطلب الحي لانه جواب
مستقل لا دخل لاعتبار الاضافة فيه فتدبر فتأمل وبه يظهر الخ اي بالاعتبار في
الاضافة فيستلزم ان لا يكون العلة والمعلول في نظر ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور الخ لان
تصور العالم بدون الصانع من حيث كونه معلولا له مع الاستلزام تصور احد المتضايفين

بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد كما
مغاير الصانع لان وصف الاضافة معتبر على ما اعترف به ايضا قال الفاضل المحشي نعم غير بارد وصف
الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع فرضا قبل اقامة البرهان وكان الكلام ههنا مبنيا
على ان تصور العالم موجودا مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية
غير ظاهر لجلاء وصف الاضافة في صورة الكل والجزء والعلية والمعلولية ونحو ذلك فان وصف
الاضافة متحقق لا فرض فكان ابطال التالي هنالك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة
بالفعل لا على قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى كلامه قوله كثيرا اما لا يصدق لوجوب الكل
ثم يطلب بالبرهان وجوب الجزء لخفاء كونه جزءا او وصف الاضافة فيه ايضا فرض قبل
اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين فليتأمل يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم
الى حيث عنه بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم لا فائدة لحمل
شرطه وانه لا يفيد بدونه انه كاف فيه ولكن ان يقال التغاير في المفهوم ان يكون مفهوم
المحمول امر زائد على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد ولكون مفهوم
الجزء جزءا من مفهوم الموضوع تأمل على ان التفسير للحمل لا يجدي في الهوية والتغاير
في المفهوم لا يصح في الوجدانيات فقيل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة والتحقيق ما ذكره في حواشي شرح التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد في الوجود
وهو الا تمام كذا قيل قوله يدل على ان النافية فيه تصحيف فصل وقع في عامة نسخ
الحواشي يدل على ان النافية فعلى هذا اوله فصل بالضاد المعجمة معناه صحح التصحيف فاضل
اي زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من مثل ان النافية حيث قال كما في
قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ الآية لان لما بمعنى الا استثناء لا دخول على الاسم ثم كلام في بعض
النسخ يدل على ان الناصبة بلام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة فمعناه
انه تصحيف ويغير سبب فصل لا مدعى النون وفي بعض النسخ تصحيف حمل قوله

اولا يمكن عطفا على مثل ان يقال انه معطوف على قوله الصار بحسب المعنى اذ ما له لو كان الواحد
غير ما يلزم ان يكون الواحد غير نفسه ان يكون العشرة بدونها او معطوفا على المميز كان على
وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى كان يكون العشرة بدونه وكل ذلك تعسف
وتكلف نقل عنه اي تبعد ان يلزم ان يكون العشرة بدونه وعلى هذا يكون معطوفا على
قوله الثاني العشرة ح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه منه ههنا بمعنى انه
صدق على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه بعض من الملزوم
فلا يرد النقض على الدليل قوله وينقض ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف
ينقض باللازم فان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه
بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال فيلزم ان لا يكون
اللازم غير الملزوم ويمكن ان يقال بالنقض التفصيلي بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد
غير العشرة يلزم ان يكون العشرة بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم
بدونه قوله لا يصدق النفسية اي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء له مغايرته لنفسه ولا
يخفى عليك ان لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على ان كونه جزءا من العشرة
وعدم تحققها بدونه ويستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم
بمجرد بيان ان غير العشرة مغاير له كالسواد كانت نفسها او لا اذ يكفي ان يقال انه من
العشرة وهي لا يكون بدونها ولا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها لزم
مغايرته لنفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم المغايرة للغيرية واللاغيرية
بالنسبة الى شيء واحد فالصواب ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه
بدونه لا يقتضي عدم مغايرته بينهما قوله وبالجملة مغايرة الخ فلا يلزم من مغايرة
الواحد للعشرة ومغايرته بذاته المغايرة بينها لنفسها فتأمل قوله فان تعلق العلم بتعلقات الخ
حاصله ان تعلقات علمه تعالى على نوعين تعلقات في الازل من غير ان تكون مقيدة بالزمان شاملة

على قوله الصار وعلى تقدير ان النافية
يكون معطوفا عليه

بجميع ما يمكن ان يتعلق به العلم من الازليات والمتجددات لكن تعلقاته الازلية بالمتجددات باعتبار
انها ستتجدد اي من غير ان تكون مقيدة بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية المتجددة
على ما مر تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها اعني
جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة الشاملة للممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال
مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات
حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب الازمان
وتبدلها تبدل ذات الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك
لا يوجب تغيرا في صفة العلم بل في تعلقاته التي هي امور اضافية ولا فساد فيه
هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان الله تعالى علمه بالمتجددات بانها وجدت
وعلمه بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه بالمتجددات
وجد بها فان من علم ان زيدا سيدخل الدار غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم
انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له واما لحصول احد بانه علم
آخر متجدد وعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة
فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل لان تلك التعلقات
غير متناهية بالفعل بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقها
ايضا غير متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق ان مقدورات الله تعالى غير متناهية
وبما قررنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي من ان المتجددات لو اخذت باعتبار
انها ستجدد او باعتبار انها وجدت الآن او بالفعل متناهية ببرهان التطبيق
فيكون تعلقات العلم بها كذلك متناهية لو كانت التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قوله
بعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات ان للعلم تعلقات

غير

غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد عليه ما ذكر بل معناه ان تعلقاته
غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع الازليات والمتجددات
غير متناهية كما لا يخفى قوله يعني ممكن الوجود يعني ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكنة
الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن التاثير والايجاد من الفاعل
لا بمعنى تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين
ذاتي امر ذاتي للممكن لا يعلل بالقدرة بل هو مقدور لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه
ممتنع او واجب فلا يصح ان يكون اثر القدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين فرقتان
منهم من اثبت التكوين صفة مغايرة للقدرة والارادة ومنهم المعتزلة من نفاه فمن اثبت التكوين
قال ان القدرة صفة من شانها صحة التاثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من
شانها الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره
عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين بايجاده فوجب فعلى هذا تعلقات
القدرة كلها قديمة غير متناهية بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب
غير متناهية والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد و
صحة الصدور فهو لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان مستويين صح
كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص وانما المحتاج صدور احدهما
بعينه من الفاعل الى المخصص وهو الارادة فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء
فرقتان فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة
اذا تعلقت وجد المقدور فيما لا يزال فالقدرة بتعلقاتها كلها قديمة عندهم
ولا حاجة في حدوث الممكنات الى امر آخر فعندهم يكون مقدورات الله تعالى غير متنا
هية بالفعل ضرورة ان ما يوجد فيما لا يزال غير متناه بالقوة وقال بعضهم انها متعلقة
فيما لا يزال بايجاد المقدور بمعنى ان الارادة اذا رجحت حدوث الممكن تعلقت

القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا التعلقات القدرية حادثة بحسب المقدورات فهذه مقدورة تعلقاتها
متناهية بالفعل ضرورة تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق القدرة بها كحصول الكلام النفسي والادراك وعلى مذهب نافي التكوين الى التقدير
تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متنا
هية بالفعل لعدم تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها توجد المقدورات وهي التعلقات
الحادثة بعد تعلق القدرة بترجيح احد طرفيه وهذه التعلقات هنا متناهية بالفعل غير
متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها قوله فذكرها للتنبيه على الترادف قيل الاولى ان يذكرها
متصلا بالقدرة فيقول القدرة والقوة او على صحة الاطلاق الخ يعني ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها
عليه على الله تعالى بمعنى انه يتوقف القوة صفة الله تعالى لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي
المشتق منه عليه تعالى فلا يرد ما قاله الفاضل الجلبي ان كونها اخذ صفة الله تعالى لا يدل
على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى فان الاطلاق موقوف على اذن الشرع الا ترى
ان الاستوى والوجه واليد والقدم صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المشتق من
ذلك عليه تعالى عندنا قوله وهما صفتان اي هما صفتان زائدتان على الذات
تنكشف بهما المسموعات والمبصرات اي تنكشف لنا باحدهما تين الصفتين من غير ان
يكون على سبيل الانطباع ووصول الهواء ومغايرتان للعلم فانا اذا علمنا
علما تاما جليا بشيء ثم ابصرناه او سمعناه نجد بالبداهة فرقا بين الحالتين
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتمل على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد
هو الابصار قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية قال في
شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في ... من
ان علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكفي السمع والبصر علما
بالمبصرات انتهى كلامه واما اثبات صفتين زائدتين لان القران والاحاديث مملوء بهما

مملوءة مع انه لا يمكن اتصافه تعالى به فلا حاجة الى تاويله قوله واولهما غيرهم الخ اي الفلاسفة
والكعبي وابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا
للانكشاف التام الذي يحصل لنا بعد استعمال تلك الحاستين وحاصل كلامهم ان العلم بالنسبة الى
المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي لا ينكشف له الاشياء انكشافا تاما بالانكشاف العقلي الذي
يكون لنا بعد استعمال الالة وتعلق اخر حادث يحصل بعد حدوثها بها ينكشف انكشافا كليا تاما
جليا شبيها بالانكشاف الحسي الذي يكون لنا بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار
هذين التعلقين يسمى بالسمع والبصر قوله لا يرد ان يتوقف العلم الخ لان نعلم تعلق الذي لنا
يحدث بعد وجودها وهي تمسك به الخ اي من تمسك باثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه
ان يقول بالذوق والشم واللمس ايضا ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات
يكون قبل وجودها والذوق والشم واللمس انما يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة
للعلم في ذاته فلا تنحصر الصفات عنده في السبع قال السيد الشريف قدس سره في شرح
المواقف انه لم يوصف بالشم واللمس والذوق لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين
الاولى ان يقال لم يرد النقل بها لما مر ثانيا بذلك دعوى انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها قوله عند من لا يقول بالتكوين نقل عنه في بعض الحواشي
لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الاخرين منهم كما مر انفا قوله
اعترض عليه الخ حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص عند التعلق ايضا حادث منهما
الى التعلقين يعني تعلق الفعل والترك تحتاج الى مخصص اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح
وننقل الكلام الى ذلك المخصص فيلزم التسلسل والدور ... من نزاع بها التعلق
بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب وينتفي الاختيار بل يلغو صحة الفعل والترك الذي
اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الارادة والارادة لازم الذات
فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان بعضه ... لم يفعل

متحقق لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للارادة او للمخصص آه نوع خصوصية باحد المتعلقين ولا
ينتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولئن سلم لانا نقول ان الخصوصية
مالم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع بسبب تلك الخصوصية
اولى بلا وجوب وكانت كافية في وقوعه فلنفرض وقوعه بها في وقت وبالعدم في وقت آخر
فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لمرجح لا
يكون تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع
الطرف الآخر بعدم تنتهيا الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية
لاحد الطرفين يلزم ترجيح المرجوح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب
تخصيص احد الطرفين المقدورين ولم يقع لو اصفه ترجح احد المقدورين وقت
لو ان المعدوم الممكن يجب وجوده على العالم لوجد لا انه الارادة صفة الى الوجوب
الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج في تخصيص آخر
فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها اذا تعلقت بالفعل صدور الفعل
وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى المخصص آخر نجوز تخصيصها لكل وقت بل ... بالمراد
لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة يعني لا نسلم وجود تلك الصفة التي
من شأنها صحة الفعل والترك من غير تخصيص بل هو ممتنع لاستلزامه الذي هو ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح وقد يجاب عنه بان اللازم هو ترجيح احد المتساويين
اي ايجاده من غير مرجح اي من غير سبب داع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع
فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من
غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان متساويان في جميع
الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان في جميع الوجوه وانما المحال هو
ترجيح احد المتساويين اي وقوع احدهما من غير مرجح اي موقع وموجد وهو

غير لازم

غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه
يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين من المقدورات
لنسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح
الموجد هو الارادة وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحا يستلزم الترجيح دون
الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد السند في شرح المواقف في مبحث الامكان
ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا يخفى عليك ان هذا الايراد انما يرد لو كان
تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاجا الى تعلق آخر مخصص له وليس كذلك لان ذاته
والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها دليل التطبيق فان قيل ليس يجيء وفيه تأمل تحقيقه اي
تحقيق ان العلم غير الصفة التي ترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو
اما ان يكون مرجحا احد الطرفين بعلم نفس حقيقة المقدور او بعلم بوقوعه ووجوده في
الخارج وكلاهما لا يجوز ان يخصصه اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره
فانه تعالى يعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظاهر واما الثاني فلان العلم
بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او في الاستقبال فان العلوم
هو الاصل والعلم صورته وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه او متأخرا
عنه وهو الانفعال والتصور والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء وتابع له ولو لم
يكن الشيء بتلك الحيثية لما تعلقت به العلم والا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم
بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء
مما يقع فرع وتابع لها وبما ذكرنا لك اندفع ما قيل ان كون الشيء تصورا او
تصديقا انما يتم في العلم الحصولي وعلم الله تعالى حضوري اذ ليس المراد بالتصور
والتصديق ما هو قسم العلم الحصولي يعني الصورة الحاصلة دون الحكم او مع الحكم بل العلم
بنفس حقيقة الشيء او العلم بوقوعه سواء كان حضوريا او حصوليا واندفع ما قيل
ايضا

انا لا نسلم ان التصديق فرع الوقوع انما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا في القضية
المصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل
فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق على هذا التقدير ان لم يكن فرعا للوقوع
بمعنى ماخوذ عنه في الوجود لكنه فرع له بالمعنى الذي ذكرناه من كونه ظلا وحكاية
عنهما وهذا القدر كاف لعدم كونه مرجحا للوقوع كما لا يخفى على ذوي الافهام وبقي مبحث
وهو ما ذكره صاحب نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله وقوعه
يجب ان يقع تامل فيه وبه يندفع قول الحكماء ان ما ذكرنا ان العلم بالوقوع سواء كان
مقدما عليه او موخرا عنه [فرع الوقوع] فاندفع ما قال الحكماء ان العلم تابع للوجود والاشياء
هو الانفعالي الذي هو مستفاد من الوجود الخارجي كعلمنا بالسماء والارض
ودون العلم الفعلي يكون الوجود الخارجي مستفادا منه كما نتصوره والاسرير ثم نوجده
وعلمه تعالى من قبيل الفعلي اذ هو يعلم الاشياء كما هي قبل ان يوجد فلا يكون تابعا
ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا
انه ليس ظلا وحكاية عنه فهو باطل وان ارادوا انه ليس تابعا في الوجود الخارجي والتحقق
بانه مقدم عليه فهو مسلم لكن لا يلزم بهذا القدر مرجحا لوقوع المقدور كما لا يخفى نعم
نعم يرد ان يقال انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون
العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعا لوقوع الفعل
بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظ
لا بعض العلماء بان العلم بالمصلحة وهو ظ وجاء عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة
انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله
فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا تاما حتى ينكشف له
حقيقة الحال وسريرة المقال فتامل ان قلت ينبغي ان يكون الحق لا يخفى انه اذا

الذي م

انما يرد لو قوله ولا مغلوب اي لا يكون مضطرا في افعاله بل يكون فعاله على نهج واحد اما
لو فسر بعدم كونه مغلوبا بالطبيعة في افعاله الا كالجماد مجبور بالطبيعة في افعاله غير مختار فيها فيكون
معنى كونه مريدا انه ليس كالجماد في افعاله وليس ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعلها باختياره
فيكون راجعا الى نفي كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته تعالى ولذا قال الشارح في شرح
المقاصد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في كون الواجب مريدا اي فاعلا على
سبيل القصد والاختيار ثم قرره قلت يلزم ان يكون الجماد داخلا تحت التقرير لان هذه السلوب محققة
في الجماد فلو كان الاتصاف بهذه السلوب كافيا في كونه مريدا لزم ان يكون الجماد مريدا
والجواب ان المص موافق له في ان هذا التفسير لارادة الواجب يعني ان هذه السلوب انما يكون ارادة في
لا في غيره فيكون الجماد ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال بعض
الفضلاء في دفع المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة الاطلاق المرتب على الواجب لصح الاطلاق
على الجماد لتحقق ما يوجب صحة الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام لان
هذا التقرير وسد لانا لا نسلم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق لان كون الواجب غير مكره ولا
ساه ولا مغلوب لا كون الشيء من الاشياء كذلك على ما يشير اليه قوله انه ليس بمكره ولا
ساه ولا مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب تعالى والحاصل انه ان اورد السوال
بان الجماد ايضا متصف بعدم الاكراه والسهو والمغلوبية فيلزم ان يكون مريدا لكون السوال
موجها ويجاب بالجواب المسلم وان اورد بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون
مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة فهذا الجواب في التعريف فتدبر
فانه دقيق تامل نعم يرد انه يرد على ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة
لا يكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لان نسبتها الى
كل الاوقات والمقدورين على السواء كما لا يخفى فتامل وان اريد اي ان اريد الفعل
يصدر عن الذات مع عدم كونه مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو اول قول بان الواجب

لسوال م

جمع السلوب هو
كونه ليس بمكره الخ م

في الجماد لان الموجب
لصحة الاطلاق م

موجب في افعاله لكون الافعال مقتضية له من غير ان يكون بتوسط صفة تابعة للفعل والترك قيل ان من فسر الارادة
بالسلوب المذكورة نفت المشيئة فليكن هو المرجحة الملازمة غير مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن
الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه
لم يقع وبعضهم يسلمون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد عن الارادة
جائز دون ما يتعلق به المشيئة ولعلهم خصصوا المشيئة بالغير لكن الكلام على التحقيق
فان التحقيق ان كلما اراد الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل
يكون منهيا عنه اجماعا من اهل الحق ولقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو
شاء لهديكم اجمعين ولقوله صلى الله عليه واله وسلم ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن
قيل عليه انه قاله مولانا زاده ان الاخير سعفا يده وحاصله ان الدليل انما يدل على ان
المعنى الذي تجده الخبر عن الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا لمطلق العلم اي
مطلق التصور والتصديق فان كل عاقل يجد عند الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وعلى تقدير التسليم هذا الدليل غير تام في شانه تعالى اذ لا يمكن ان يتحقق منه تعالى خبر عما لا يعلمه لانه
يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما محال على ذاته تعالى وقياس الغائب على الشاهد على ما في
الامام الرازي من انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا يختلف
فيهما حقيقة الخبر بالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين وحينئذ
الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري هو العلم التصديقي دون العلم فلا حاجة الى
مغايرته له وقياس الغائب على الشاهد يفيد الزام على الخصم لقولهم به وتدقيق المقام
ههنا يحتاج تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن الكلام اللفظي والعلم والارادة وانما
للوجوب تعالى فذلك بالنقل عن الانبياء عليهم السلام ولا يخفى ما في الكلام الاول فلان
انما يتم اذا كان دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية اما اذا كان دلالة الاثر
على المؤثر فلا واما الثاني فلان الالزام غير مقصود بل المقصود اثبات المطالب الذي هو من جملة

تكلفنا

مهمات امور الدين واما الثالث فلان ما نقل عن الانبياء عليهم السلام ههنا بالتواتر انما يدل على
صفة ثبوت الكلام لا على كونه معنى قائما بذاته تعالى فلا بد من بيان المغايرة او دلالة
وامكان قيامه في ذاته تعالى حتى يحمل تواتر النقل على ظاهره ولا يأول واعلم ان هذا المقام من مجاز
الافهام ونقل عنه يجوز ان يلتبس المهملة بالمعجمة اشتهر انه يحتمل ان يكون كلا الحرفين مهملين وان يكون كلاهما معجمة
وان يكون الاول مهملا والثاني معجما وبالعكس فعلى الاول من ما يكون ربح وتجرو على الثاني
من جاز الموضع سار فيه وعلى الثالث من جاز الابل جوزا ساقها سوقا وعلى الرابع من جار جورا
جوزا الدار اه لكن كذا في القاموس اظهر وعلى الاول من جرت الموضع جوره هو اسلكه
وسرت فيه وعلى الثاني جاز الابل ونحوها والجور والجبر الوقت المعنى الذي تجده الخ
يعني ان المعنى الذي تجده في انفسنا عند اخبارنا عن قيام زيد على النسبة الايجابية بينهما لا يتغير
بتغير العبارات ومدلولاتها المعبر عنها المدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اذ
وهو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها يختلف مدلولاتها
من غير حصول تغير في ذلك المعنى بل يحيل على ذلك المعنى بالعبارة ويدل عليه بالكتابة او الاشارة
اليه فهم فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو العبارة ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا بد
ان يتحقق الكلام النفسي سوى الالفاظ والمدلولات ما دون تتغير بتغير العبارات فيلزم قيام
الحوادث بذاته تعالى قال بعض الفضلاء انه ظ ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى
المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد وقيل ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل
الحق وما ذكره من قوله فليس ذلك عين مدلولات العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن المقصود
بل حاصل قول المصنف ههنا مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه بالعبارة او الكتابة او الاشارة
مغاير للعلم واما انه كلام نفسي ام لا فهو مطلب اخر يثبت انه بعد ويسمى هذا كلاما
نفسيا كما اشار اليه الاخطل وليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي انه مدلول لغوي الذي
يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل المراد انه

والمعجمة ه
[illegible] ه
وتاج البيهقي نقلا عنه والجامع [illegible] والمعجمة ه

المعنى هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغيرات العبارات والاصطلاحات
وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المعبر عنه بالكلام النفسي في الاصطلاح [illegible] ثم
[illegible] لك الحسبان لمغايرته للعلم يعني [illegible] يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد ذلك المعنى
اعني النسبة الايجابية عند عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور بالضرورة ثم انه اذا قصد الاخبار
عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بزيد قائم او ثبت له القيام او يتصف المعنى
بالقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بوقوعها لكونه شاكا فيكون مغايرا للتصديق بالضرورة فيه
وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام
في ذاته اذ لا يصح كونه شاكا في اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على الشاهد لا
يفيد والثاني انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغايرة
لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فممنوع والثالث وهو يرد على الاول ايضا انه نعم
لا نسلم تحقق الجزم بتلك الصورة بل ليس هناك الا مجرد لفظ الخبر ونعم قد ترى اشتداد حقيقته
ذكرنا فتأمل فانه من مطارح الاذكياء. قوله والحق ان الامر الجاري [illegible] ان الامر في
الارادة لان الامر تعبير عن الحالة التي يحصل في الذهن الآمر عند قصد [illegible]
التي بطريق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم
وقوعه وانكار هذا مكابرة. قوله قال في التلويح ثبوت الشرع الخ يعني ان ثبوت شرع
نبينا صلى الله عليه وآله وسلم موقوف على وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بدلالة المعجزات اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوته
موقوف على ثبوت نبوته صلى الله عليه وآله وسلم وهو موقوف على اظهار خارق للعادة
بتصديق الله تعالى لانه تصديق منه تعالى حال ادعائه النبوة موافقا للدعوى [illegible]
ولان ذلك الخارق للعادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تعالى موجودا
[illegible] عالما [illegible] الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل حيا

قادرا

قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا لاختيار رسله من عباده واما توقفه على الكلام فلان
اكثر الاحكام التي جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ماخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة
الشرعية [illegible] ونبوته موقوف على كونه متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء
ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله
تعالى علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها فيهم
ويصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام
لان الكلام في شريعة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر
كما لا يخفى. قوله فبين كلاميه تدافع لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه تعالى لا يتوقف
على الشرع وكلامه هنا يدل على انه يتوقف على الشرع حيث اثبت كلامه تعالى بالاجماع
الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع الى نقل
هذا الكلام من التلويح فان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت الشرع موقوف على الكلام
فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحي القادر السميع البصير الخ الى ان قال وما
قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع
فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه. قوله لا بد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل بل التوفيق بينهما جلي لان ما قال
في التلويح ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال هنا هو ان ثبوت
الكلام موقوف على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع
حتى يلزم ما ذكر بل على صدق النبي صلى الله عليه وآله وسلم لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو حسن عند الله فصدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر
خارق العادة على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد انه متكلم لتواتر النقل
بذلك عن الانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار

قوله ولابد في التوفيق من التمحل قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع هو النفسي اقول واليضا اللازم مما ذكر في التلويح عدم توقف الايمان بكلام الله تعالى واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع تامل مولوي فضل احمد سلمه

الله تعالى على صدقهم بطريق التكلم لزم الدور انتهى كلامه قيل التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع النفسي وقال المحشي المدقق في وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكره ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه انه لا معنى للتوقف على نفس الشرع الا التوقف على ثبوته في نفسه لا يخفى وقيامه لتترم دفع ما يقال ان ماخذ الاشتقاق للمتكلم ليس الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظاهر والمعتزلة اي يقولون بان ثبوت المشتق يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتكلم ثبوت التكلم له تعالى لكن قيام التكلم بذاته تعالى لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الايجاد والكلام عرض موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي له المعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام ايضا بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في غيره تعالى قال في شرح المختصر العضدي في حجة الاشتقاق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهى كلامه كيف وهم غير قائلين بالمعنى والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى انه موجد الكلام ومحل الموجد عليه لا يوجب قيام ما اخذ منه والمختار عندهم ان كلامه تعالى هو الحروف والاصوات القائمة بذات الحافظ والقاري الذي يستحيل بقاءهما فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى تامل فيه وهذا اعدل على الحفظ والنغمة يعني ما قاله المعتزلة من ان التكلم ايجاد الحروف خلاف الحفظ والنغمة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها في محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق فتدبر واما الكرامية فقالوا يلي يجدد اي قايلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم

بذاته

لا على ثبوته م
وانما الكلام م
يقتضي م
مسئلة م
قائم م
معنى م

بذاته تعالى وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة على التكلم على ما مر قال في شرح المقاصد ذهبت الكرامية الى ان بعض الاشياء اعني الحوادث في ذاته تعالى في نفي الضرورة الى غير محل لفظ الدليل فهو الاسماع المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هو المشهور لكنه قال في المواقف في باب التنزيهات ان الكرامية انما يقولون بقيام الحوادث الذي يحتاج الباري اليه في ايجاد الخلق وهو قوله كن والارادة على اختلاف منهم انتهى هذا مذهب بعض الاشاعرة الخ وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا انما التعدد بحسب التعلقات وذلك فيما لا يزال وتحقيقه انه اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي لزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظ ومن ذهب الجمهور الى ان ازليته اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر انتهى والجواب الحق الخ اي الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وصف الكلام بدون التعلقات في الازل لا ينافي الحكم بكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة بحسب الذات في الازل بل تكثرها بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظي عليه دلالة الاثر على المؤثر الذي هو خلاف الظاهر فتامل ويعترض على مذهب الحدوث نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس مختصا بمذهب الحدوث فلا وجه لاختصاصه به ولتخصيص ذكره مع جوابه فلا حاجة لايراده ههنا الا انه اراد تلخيص السوال والجواب وجه ورد انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض وارد على مذهب الجمهور القائلين بان التعلقات حادثة بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها امرا ونهيا وخبرا ولا يمكن وصف الكلام الازلي بها الى غير ذلك فلا حاجة لتخصيصه بمذهب الحدوث واجيب بان ايراد السوال كما وقع فيما بينهم على سعيد حيث جعل الحدوث الاسم فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف منه رد السوال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشأ الاعتراض استبعاد نفي الكلام اللفظي

البراهين م
التي يحتاج اليها في الايجاد م
السعيد م
الحادثة م
تسمية م
على الموضوع م

فان اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي واذا فجعل اقسام الانواع التخصيصية
مما لا يتقدم عليه احد قوله فان الامر من حيث هو مركب يعني ان الامر الذي هو الطلب
الاستعلائي من حيث انه كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع النسبة او عدم وقوعها من حيث
هو كذلك يدل على ذلك اختلاف لوازمهما فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني
قوله بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يتوهم انه اذا كان الامر من حيث هو مغاير للخبر يلزم ان
يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة تشخصية لا تكثر فيه بحسب الذات
بل بحسب التعلقات فيلزم كم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع المذكورة في الازل لكن
لزم لمن جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرته للخبر مغايرته للكلام فان
الامر من حيث هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة التشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار
تعلقه بالمامور به وهو لا يخرج عن كونه ذلك المتشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بالجنسية في
ضمن كونه خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه زيد
ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بذلك الاعتبار انه زيد من حيث انه
اخرى الجنسية كونه كاتبا والسر فيه ان هذه صفات عارضة غير داخلة في هويته فلا يخرج
بهذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات متباينة لا يصدق
بعضها على بعض قوله الآمدي قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا الوهم لا يدل على كلية لفظ
زيد الا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث
هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا تكاد تتناهى ولا يخفى انه
ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد ان يكون
مقولا في جواب ما هو بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنها لا ان يكون
محمولا عليها ولا شك انه لو سئل عن زيد الكاتب والعالم والقائم والنائم بما هم
يقع في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في محله قوله لا يوجب الاتحاد ولا الالتزام

اضافات

الاتحاد

الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بديهي البطلان قوله وان سلم فيجعل البعض
الخ اي لو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فيجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء را
جعا الى الخبر ليس اولى من عكسه لاشتراك الكل في وجه نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا
ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا
ظهر فساد ما قال الفاضل الجلبي انه يستلزم الاخبار لكن الاخبار غير مستلزم ولو ادعى
مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وتحقيق في وجه الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي
يحصل بتعرفه في الكلام الخبري فان قولنا اضرب يحصل بالتعرف في توقف على ما بين
في موضعه التوقف فيكون الخبر اصلا في اللفظي كذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظن لا يفيد الحكم
على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه الخ فيه اي المحقق في صورته
تصور الرجل الابن وهو لشيء هو يعزم على الطلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب فلا شك
في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون المطلوب منه شرح كذا في شرح
المواقف وفيه انه انما يكون محالا لو اخذ الطلب ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان
يأتي به بعد وجوده فلا وقيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم ممكن ان كان المطلوب الاتيان
حال الوجود ومحل الاشكال اذ المعدوم ليس شيئا فهو غير قابل لان يخاطب ويطلب
به الطلب وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يلزم منه
ان الامر بالنهي الخ يعني ان ما ذكرت من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب بعض
ان لا يامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا نبينا ابن عزم على الامر والنهي بالنسبة الينا
وانه قطعي البطلان خصوصا ان خطاب النبي عام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة
ولذا وجب الامتثال واختصاص خطابه بالحاضرين وثبوت الحكم في غيرهم بطريق
القياس بعيد جدا فتأمل لانا نقول فرق بين الامر الصريح الخ يعني ان خطابه عليهم
للحاضرين بالقصد والاختيار والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والحكم

قياس النفسي باللفظي ظن لانه قياس الغائب على الشاهد وهو يفيد الظن

اذ اسد

عن شيء

بمعدوم محضاً وتباين بينهما قوله فان القرآن الخ يعني ان اطلاق لفظ القرآن شايع على ذلك
المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى وان كان القرآن [illegible]
اللفظي والنفسي كما ان المتبادر منه في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي وقيل وجه سبق الذهن من
القرآن الى هذا المؤلف الى القرآن شيوع القراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وفيه تنبيه على الترادف
اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان البشر ضاحك ولا يخفى ان
التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله تعالى عطف بيان لقوله القرآن فانه يكون متحداً معه في المفهوم
او وارد لتوضيح لا بدل لان المط هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله تعالى قوله
وقد ثبت الكلام النفسي الخ دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفاً للعقل يجب صرفه عن ظاهره
وهنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى
للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروط وجود البعض بانقضاء البعض وحاصل الدفع انه
قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على
موجد الحروف والاصوات قوله يرد به الخ بحسب اللغة الخ دفع لما يقال اتصافه تعالى بالاعراض
بمعنى الايجاد صحيح وانما لا يطلق عليه تعالى لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتحرك بما يتوهم
اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع
ان ايراد انه يصح وصف الباري بالمشتق من الاعراض المخلوقة بحسب اللغة بان يقال [illegible]
وابيض ومتحرك ومتجسم الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن ومتحيزا
الفلك النجم واوجد الحركة فيه على ما هو رأي المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا الخ
يعني ان اللفظ المتبادر منه تو لو اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة
واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة اي القرآن يطلق بالاشتراك
او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد
النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المخيل او الاشكال ويرد

عليه ان المص تحقيق جواب المص على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المص
لان حاصل جواب المص ان القرآن يعني الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوباً ومقروءاً ومسموعاً
ومحفوظاً باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن فهو وصف له باعتبار الامور الدالة
عليه لا باعتبار حقيقته من نفسه او صفاته التي وردت على غير ما هي عليه كما يقال زيد مكتوب ومقروء
ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوداته الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه
صفات اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان اللفظ المتبادر منه لو لا اذا وصف الخ لانه
يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقاً لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجودة اي الملحوظ
في هذه الصورة ذات الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل عليه اذ هو معنى قيل وصف
الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من
ملاحظة ما يدل عليه حتى يظهر صحة الوصف به بعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا معنى قوله يراد
به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته وحيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او المخيلة
او الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقاً لجواب المص كما لا يخفى قال الفاضل المحشي انه انما
اشار بلو كان معنى قول الشارح وتحقيقه جواب آخر المص وليس كذلك بل جواب آخر لان جواب
المص لما كان بعيداً جداً خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اي تحقيق الجواب الذي
كلامه ولا يخفى انه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر غير ما ذكره المص فلا معنى لايراد قوله
الى اي الشارح وجعله في الاعتبار اضعف الجواب الى ان يقال وتحقيقه ان القرآن يطلق على معنيين الكلام
النفسي واللفظي بحيث لو وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الاول والا ذكر في [illegible]
اي تحقيق جواب المص لا تحقيق جواب آخر نعم في هذا المقام فانه في زوال الاقدام
والتفصيل انه لما تمسك الخ يعني تفصيل الكلام في ان هذا الجواب جواب آخر لا تحقيق جواب
المص ان المعتزلة لما تمسكوا بان القرآن متصف بالصفات التي هي من سمات الحدوث
فيكون حادثاً اجيب عنه تارة بان وصفه بالصفات المذكورة ليس باعتبار الحقيقة بل يلزم

وجدوا بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا حاصل جواب الشارح وحيث عنه تارة اخرى بان الموصوف
بهذه الاوصاف هو اللفظ وهو حادث انما القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الاوصاف
والقول المطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما قرره الشارح بقوله بحيث
يوصف قال بعضهم اي قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي وجه تخصيص موسى عليه السلام
بالتكليم انه لم يسمع كلاما من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خصوصية ولا يخفى انه لا يدل على انه مندرج
في عبارة الشارح فان معنى قوله موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى انه سمع صوتا دالا على
بلا واسطة الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد لكن الكثرة غير مكتسب بصعابه وبما هو شأن سماعي
او من جميع الجهات وكلاهما خرق للعادة واما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان
من جوز سماعه كالشيخ الاشعري والامام الغزالي فهو يقول خص بانه سمع كلام الازلي
بلا حرف وصوت كما يرى ذاته تعالى في الآخرة بلا كم وكيف وهم يجوزون تعلق الرؤية
بكل موجود حتى الذات والصفات قيل باعتبار العلاقة شروع في قوله باعتبار دلالة
عليه يدل على ان اطلاق كلام الله تعالى على اللفظي بعلاقة دلالته عليه باعتبار العلاقة شروع في
بكونه منقولا لا مناسبة كما لا يكون المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل بينهما النقل مع ان
على ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم
ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى ما قبل النقل
المنقول حقيقة في المنقول اليه مجازا في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثاني الذي هو النقل
على ما بين في محله وهو باطل لانه لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام
الله تعالى وهو صحيح عندكم وجوابه ان النقل هو هجر المعنى الاول يعني ان النقل المعتبر في المنقول
هو هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون المعنى الاول
مهجورا فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين وبينهما علاقة مع عدم النقل

والبحث

والبحث كالامكان للامكان الخاص والعام وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي شايع فيما
بينهم فيكون مشتركا لا منقولا واما قلنا النقل المعتبر في المنقول الذي في المجاز ايضا نقلا لكنه مع عدم
هجر معنى الاول قال الفاضل الچلبي يورد عليه ان عدم الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الشارح
في المطول هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا
فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى اقول ان المراد من الاشتهار هو الاشتهار
في المعنى الثاني بحيث يكون الاول مهجورا على ما صرح به كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا في النقل
لزم ان يكون اللفظ الذي اشتهر في المعنى الثاني منقولا قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه
فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى
الاول فمنقول والا فيسمى الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وايضا في شرح المطالع وان كان معنى
اللفظ متعددا فاما ان يتخلل بينهما نقل او لا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان هجر الوضع
الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا على حسب اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول
يسمى بالنسبة الى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوة من هذا البيان لا حاجة الى النقل
والى البيان وقال الچلبي ولو سلم فمنقول به الاختيار الا كونه منقولا ومجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال
المذكور لان لزوم الحج لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الثاني لزم الحج
ايضا كما قرر في السؤال ولا يخفى ان البحث عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز بل عدم البحث
فيه لا يتعلق لفظ الوضع في قول الشارح ووضع لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار
الوضع ينافي كونه مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع بمعنى الثاني وبسط
ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني
وحقيقة ايضا بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقدير الشارح كذلك فيلزم المفسدة انتهى
اقول ان يكون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح ممنوع اذ معنى قوله ووضع لذلك باعتبار دلالته
تعين لفظ الكلام لذلك الالفاظ لعلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي لكن

المجازی در

تقریر

كل من الموضوع في النوعي والموضوع له معينا وهو غير متحقق في المجاز والا لم يبق فرق بينه
وبين الحقيقة بل المتحقق فيه الوضع النوعي بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال
على المدلول والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرينة المرشدة الى ذلك كما تبع كتب المعاني
والاصول نعم قال الفاضل الجلبي والحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولا لا مشتركا على ما هو المشهور
قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود
العلاقة وعدمها فجعل الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
انتهى كلامه اقول ادعاء ان قضية العلاقة كونه منقولا لا مشتركا كما هو المشهور افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شيء
من ذلك وما نقل عن التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر في
المرتجل واما ان وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد العلاقة كافيا في النقل لزم ان
يكون اللفظ المستعمل في المجازي منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد خبط
فيه اولوا الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة الخ اي قد يجاب عن الاعتراض المذكور بان
تأخير الوضع الثاني المعتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي
الا يكون الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام منقولا مجازا الى آخره
لجواز ان يعتبر العلاقة بين المعنيين ويوضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى
قوله وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع الخ يعني في الجواب المذكور نظر لان المعترض لما كان مانعا
لثبوت الاشتراك الذي ادعاه الخ بقوله ان كلام الله تعالى مشترك الخ كان المجيب بقوله
وقد يجاب الخ مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب المذكور الوضعين وان الوضع الثاني
غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا فرق في التزام
توجيه الجواب الذي لا يتكلف فيه بما جرينا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلبي ان المجيب مني
مانع لعدم تحقق الاشتراك فيكفيه الجواز فلا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه
ان الكلام الخ يعني ان اراد بقوله اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم

بذاته

بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي صلى الله عليه وسلم كلاما ضرورة انه
ليس ذلك الشخص فان العوارض تختلف بتشخص الخ وانه باطل للقطع بان ما قرأناه هو القران المنزل
على النبي صلى الله عليه وسلم المتحدى به باقصر سورة حتى يكفر منكر كونه كلام الله تعالى وان اراد به
انه اسم للنوع القائم بذاته تعالى اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون
اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى من حيث خصوصيته وتشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ الا للشخص بخصوصه فيصح نفي كلام الله تعالى عن ذلك الشخص
القائم بذاته حقيقة كما يصح ان يقال ليس زيد اسدا وهو ظاهر البطلان وان اي قيد بخصوصه لكن الاطلاق
العام على الخاص لا لخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ
فيما وضع له على ما بين في المطول وفيه بحث لانه ان اراد انه يصح النفي نفي صدق النوع على فرده
فمم اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد انه يصح نفي كون لفظ القران موضوعا
بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام
لكل من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه تعالى
بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها فينا بعد
ان لم يكن قد حدث لما لا يخفى مع انه لا يقول بحدوثه احد بل يقول ان كلا من اللفظ
والمعنى الموضوع لفظ القران له قديم حيث قال القران اسم للفظ والمعنى وهو
قديم اما الحادث فالقراءة العارضة له ولا يخفى انه على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ
الذي وضع لفظ القران له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بأذهان القراء
حادثة سواء اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انما يلزم ذلك الالفاظ القديمة القائمة
بذاته تعالى وبهذا ظهر دفع ما قال الفاضل الجلبي من انه لا استحالة في وصف نوع كلام
الله تعالى بالحدوث فان له افرادا متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته
تعالى وبعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال الا على

على انه اذا الشخص على هذا التقدير ليست افراد الى الفاظ الدالة وضعت لكل واحد منها بالوضع
العام قوله ولا مخلوق الا بان يجعل الح اى لا مخلوق على هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ الكلام مشتركا
بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فح لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص لخصوصه مجازا ولا
يكون كلامه متصفا بالحدوث النوع فرده تحققه في ضمن الفرد القديم القائم بذاته تعالى
ازلا وابدا انما الحادث الحروف المشخصة بتشخصات الح الحادثة بنقل عنه بل لا محيص عنه الا بان مخلوق
يجعل مشتركا بين ذلك النوع والفردين الشخصين والا لزم ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل
على النبي صلى الله عليه واله وسلم كلام الله مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه بحث لزوم
ان يكون اطلاق الكلام على ما يقراه كل واحد منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع
ويمكن ان يتوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل على النبي صلى الله عليه
قال بعض الفضلاء لكلهم اختيار الشق الاول وما يقراه كل واحد منا كلام الله بالذات هو
يقوم بذاته تعالى وان كان تغايره باعتبار تعلق قراءتنا به وفيه يشكل الفرق بين قيام ... قيام
ولمع الح وكذلك يلزم ان يكون التجدد مع كلام الله تعالى فردا وتقاربه مدار الاستلزام على امور يقتضي
ترتب الاجزاء من التقدم والتاخر وحسب بان غرضه نفي الترتيب مطلقا بل
الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف بعد الآخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما وجعل الالفاظ
المترتبة وضعا مجتمعة وان كان متخيلا في حقنا بطريق جري العادة لعدم مساعدة
الالات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته تعالى وليس متبادرا
من مقتضيات ذواتنا وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين الحروف القائمة
بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انتقاش
الاثار في صورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان
انتفاء الترتيب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا حتى يلزم عدم الفرق ...

الى غير

الى يكون هناك ترتيب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر
القول اورد عليه الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقراه كل واحد منا
كلام الله تعالى لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضعي والترتيب
الذي لا شعور به هو غير متحقق فيما اذ لا ترتيب ههنا سوى الزماني ونسبة الجواب ان
ذلك المذهب يعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى صفة حقيقية
بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما التعدد والتمايز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر
القول وفيه بحث اذ لا شعار في عبارته بان كلامه صفة حقيقية بسيطة وكون الالفاظ تتعلق بحث كلام نفسي
به تتبع راجعة الى صفة حقيقية بسيطة يتعلق بها لا يعقل ولا يتصور صحة قوله لم يرد به
لم يرد بالاضافة المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين الشيئين والجوهر اذ لا معنى لكونه صفة
ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققهما فيكون حادثة البتة لحدوث الجوهر بل اريد صفة
الحقيقية التي هي مبدأ هذه الاضافات وعلة لها وكذا سائر العبارات من الايجاد والاحداث
وذلك والابداع والاختراع والاحياء والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير
ذلك فانه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدأها قوله ورد عليه ان الجواز ... يعني
فالحاصل انه لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محلا للحوادث انما يلزم لو كانت
قائمة بذاته تعالى لم لا يجوز ان يكون زائدا قائما بغيره تعالى كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان التكوين
كل جسم قائم به فان رد هذا المنع ودفع بما يجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل
مكون لنفسه اذ لا معنى للمكون الا ما قام به التكوين اتحد الدليل حينئذ الاول والرابع وهو ظ
قوله وجوابه ان حاصله ان تمام هذا الدليل واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام
صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فانه لم يلتفت فيها الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم
يتحد الدليلان قوله يرد عليه ان حاصله انه ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فالملازمة
ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام الاليق بكبريائه كما هو راي المعتزلة

مستقلات صح

والقافهم وعلى اذن ابت ربع كاهو راى الاصح وكلاهما مفقودان في مفعسل الاعراض المفروض ربه وان اراد به الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم ممنوعة لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب بان المراد بالجواز الجواز بحسب اللغة على ما ذكره الشيخ فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق السود والمقدر على السواد فانه لا يليق الرجل الذي يقدر على السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه لا ثم لو كان التكوين حادثا لكان اما مكونا بتكوين آخر او بدون التكوين ثم لا يجوز ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون تكوين التكوين عينه اذ لا معنى لكون التأثير عين الاثر وحينئذ بالاعراض تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي فلا يحتاج الى تكوين آخر بل بمعنى ان التكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون التأثير عين الاثر هذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ماله وعليه اي قد اشرنا الى ما ينفعه وما يضره قوله ويمكن ان يجاب نفس التكوين الخ يعني لا نم انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر اذ حدوث بعد التكوين لم لا يجوز ان يتعلق نفس التكوين من حيث الاتصاف الباري تعالى به وقيامه به متعلقا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا استحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في الزمان فان وجود الصفات والاعراض انما هو بقيامها بمحالها على ما قالوا فلا بد ان المحل مقدم بها وان وجودها في نفسه هو وجودها في الموضوع ولهذا امتنع الانتقال عليها فيكون الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمة بالذات على وجودها وان كانت مقارنة له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامها بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما عليه بالذات ومقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده ويكون المكون هو الوجود فاذا كان الوجود مكونا يكون الموجود هو نفس التكوين الذي مكونا ومتعلق التكوين في التكوين المتعلق بنفس التكوين

صح

[illegible]

ان كان

قوله ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده لا يخفى عليك ان ذات التكوين من قبيل الصفات الممكنة ولا شك ان كل ممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه بدون رجحان احدهما على الآخر فان اراد سبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته شرط قابل لوجوده فجميع الممكنات كذلك مع ان المفروض ان كل واحد منها يحتاج الى التكوين غيره فالتكوين اذا كان حادثا ينبغي ان يكون محتاجا الى تكوين آخر كسائر الممكنات ان كان عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا لنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو ينافي قيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام نشأ من قلة التدبر وسوء الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بذات الواجب الحادث مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من حيث الوجود وكذا لا يلزم منه ما ذكره من اقتضاء التكوين بشرط القيام بالواجب ومن حيث ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته ولا انسداد باب اثبات الصانع تامل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات وعليه كلام السيد الشريف رد عليه في شرح المواقف وقال انه ليس الشيء اذ يصح ان يتحقق وجود السواد في نفسه فقام بالجسم ولذا قال المحشي ههنا بحث بالترديد يظهر جوابه على ما قررناه لك باختيار الشق الثاني اي دفعناه من فلا تعرض بعينه للاطناب فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته تعالى يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل الاول ولا شك في اتمامه انما الكلام في اتمامية الدليل الثالث بهذا اعني تنقيح الكلام وجدته بعون الملك العلام قوله فاحفظ فانه ينفعك في غير هذا الموضع مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدرة بانهما لو حدثتا فاما بارادة وقدرة او لا فيلزم الدور او التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب فلا يخفى في جريان المنع المذكور فيه قوله كانه اراد ما عدا الدليل الخ يعني اراد بالاول الادلة الثلاثة سوى الدليل الثالث ليكون الكلام على الحصر او اراد الجميع وبنى الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز لان ابتناء سوال الدليل الثالث فلا شبهة لم يكن صفة صفة تحقق بل اذا اعتبر زيادة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه قبل كل شيء وبعده ولا انه ولا استغناء الحادث عن التكوين لان اللازم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا او عدم ثبوت الدليل الثاني فان مبناه لزوم الكذب في خبره تعالى ولا نقص فيه لم يلزم

وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده ان ذاته مرجح لوجوده على عدمه فهذا لا يصح في الممكنات اذ لو فرض مع ان فيه انسداد باب اثبات الصانع والعقل لا يقول به وان اراد بسبق ذات الشيء على وجوده السبق الزماني بان يتصف الباري تعالى في الازل بذات التكوين مثلا حال كون ذات التكوين معدوما ثم يتصف بالتكوين بعد الحدوث حال كونها موجودة لهذا غير معقول اذ يصير ان ان يتصف زيد مثلا بالسواد حال كون السواد معدوما ويتصف بذلك السواد حال كونه موجودا ولا يخفى فساده

نسخه تكونه

حادث بل بعلم الحادث والمتجدد كما لا يخفى قوله قال بعض الافاضل ان الدليل الثاني انما يفيد عدم
كونه صفة حقيقية اذ لو كان من الاضافات فالتجه ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر الحقيقة
اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما قدم المكونات او تحقق الاضافة بدون احد المتضايفين وكلا
الامرين محال قوله ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي الخ يعني يخطر بالبال ان التكوين
مغايرة للقدرة والارادة لانا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى
به يمتاز عن غير الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال بانه فاعل وذلك مفعول
ولا شك ان هذا المعنى متحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب
حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب ويرتبط بتوسطه بالمضروب بحيث
يصح ان يقال الضرب اثره وان لم يتحقق منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عين الضرب
الذي هو اثره وهو مغايرة للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في الفاعل الموجب
بالذات بالنسبة الى اثره الصادر عنه بطريق الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول
ذلك المعنى متحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الصادرة عنه بطريق الايجاب
كالقدرة والارادة فيكون متقدما عليهما بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لهما وبما ذكرنا
اندفع ما قال الفاضل المحشي المدقق من ان في هذا الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة
بالاختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة بل في العلم ايضا لانا انما نلتزم ذلك لو كان استناده اليه
بتوسط القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والايجاد بطريق
الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما يتفق عليه المتأخرون ويستحسنونه فان قيل اذا كان
ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات
يكون بالنسبة اليه ايضا فيحتاج الى معنى آخر به يرتبط ويمتاز عن غيره ويتسلسل او يلزم تحقق
الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى فلا يحتاج
الى معنى آخر كما مر في الحاشية السابقة فتأمل [illegible] عنه اما انه موجود ام لا فهو بحث آخر

وجه التأمل انه كونه ... فاعل بمعنى ... تأمل

علم ان طريق وجود سائر الصفات ان استفادتها ... الا انه موجود ... يعني ان المقصود هنا هو اثبات ... الغير المغايرة لسائر الصفات واما انه موجود ... اعتباري ... نسبة الفاعل الى المفعول ... في الخارج ... بحث آخر على انه لو تم صح

على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات وزيادتها على ذاته تعالى انه تعالى قادر ومريد ولا معنى لهما الا ان
من المتصف بالعلم والقدرة والارادة لو صح ذلك الطريق بعينه في اثبات وجود التكوين وزيادته
على الذات بان يقال انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من المتصف بالخلق فلا بد ان يكون
امرا موجودا زائدا على ذاته كسائر الصفات الكمالية وبما ذكرناه اندفع ما قيل ان ما به الامتياز
والارتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زائدا على الذات سوى القدرة والارادة
يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا مسموعة
ما لم يقم عليه دليل وشهادة الوجدان في هذه [illegible] غير مقبولة ووجه الاندفاع ظاهر
عليه قوله او يكون التعلق يعني ان تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والتكون حادث لكون تعلقه
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين
بوجود زيد في الازل في وقت كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون
حادثا وان كان التكوين متعلقا به في الازل قوله هذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه
يحتمل ان يكون معنى عبارة المتن هو ان تكوينه الذي يتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه في وقت
وجوده [illegible] يكون تعلقا قديما ويكون حدوث المكونات بحدوث اوقات وجودها الا ان يقال ان الظاهر
على الاحتمال الاول ان يقال هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه لتعلقه
وتعرضه للوقت ترجح الاحتمال الثاني قوله وحاصله منع الملازمة اي لا نسلم انه لو قدم التكوين
لزم قدم المكونات والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم لا يتعلق وجوده
بالايجاد وغيره وما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة
عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كالضرب متأخر عن المضروب فحلوله
قديما يلزم قدم المكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو
خبط محض اذ لا معنى للتكوين كيف والله يحقق فيما بعد على مذهب القائلين
بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور

المباحث

التعليق قوله بمنع كون ... حادث ... ويحتمل ان يكون معناه وهو تكوينه الذي يتعلق في الازل بوجود العالم ولكل جزء من اجزائه في وقت وجوده

في وقت وجوده ولا استحالة في ذلك لان التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من
تشبيههم التكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه متأخرا عن المكون
مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل قوله وما استند القائلين بحدوث الخ
قوله وقد يتوهم الخ يعني قد يتوهم ان قوله ومدفوع ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو جواب عن قوله ان التعلق فان ما يستلزم الخ وحاصله ان ترديد التعلق بين ان يستلزم القدم او الحدوث فيصح لان تعلق وجوده يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة
اذ لا معنى للحوادث الا احتياجها الى الغير في الوجود قوله يعني ليس الشيء الخ يعني ما يتوهم في توجيه
قوله ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع في كتب القوم والغرض منه تعميم الدائرة
واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد ردد المراد وجود
وجود العالم بين التعلق بذاته وبصفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجيح
احد الطرفين للممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض صحة هذا الترديد بحيث لم يتعرض عليه بل قوله على انه
يجوز ان يكون الجواب الخ يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لاسكات الخصم ويكون الترديد مبنيا
على ما هو مسلم عنده وان كان فاسدا في نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التكوين قوله
ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو تقدم التكوين
لزم قدم المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة اي يكون الجواب
فيه ترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد قبيحا فان التجاوب يذهب الى جميع
للعقلاء طلاقة تحصيل الالزام انتهى ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه فهو عين ما ذكره
بقوله ليس الشيء نظرا وتوسيعا للدائرة فلا معنى للعلاوة قوله ومن اهل
المراد الخ يعني ان المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم والخروج من العدم الى الوجود فبالعدم
نفي التفصيل على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض اجزائه
كالهيولى والصورة لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس الاحداث

الاخراج

الاخراج من العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض اجزائه غير مخرج من العدم بخلاف
ما اذا كان معناه المحتاج الى الغير في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود
فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول بالحدوث بهذا المعنى وبالجملة ما ذكره
ما قال بعض الافاضل ان الحادث عندنا ما لوجوده بداية لا يوجب ان يكون التكوين اي كل جزء
من اجزائه العالم ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث
بمعنى ثبوت البداية للوجود دون الاحتياج فقط وفيه ذلك البعض قوله ومن ههنا اي
ومن اجل اختيار الفصل في كذلك ولا يخفى انه يأبى عنه قوله فيما بعد ولا انهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية كما لا يخفى على اولي الفهم قوله حمل بعضهم في تتمة الجواب الخ
يعني ان الشارح حمل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا بيانا للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية
والاشعرية حيث ذهب الماتريدية الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل
بل العين بحسب المفهوم لان الدلائل الموردة في اثبات هذا المطلب يثبت المغايرة
بحسب المفهوم لا التحقق وحمل بعض الشارحين هذا الكلام من تتمة الجواب عن الشبهة التي اوردها
القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير المذكور على الغير المصطلح فهو ما يمكن انفكاكه
في الوجود وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان التكوين
للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك
بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الازل بدون المكون فقد يتحقق بعد ان تعلقه
بالمكونات فيما لا يزال في وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحس فلا يكون التكوين
كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة والا لما كان كل اضافة لم يكن غيرا
لامتناع الانفكاك حين كونه اضافة من المكون ضرورة ان النسبة لا يتحقق بدون المنتسبين قوله
وليس بشيء الخ اي ما حمله بعض الشارحين ليس بشيء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلم عند
الخصم لان التكوين عنده اضافة فلا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون
لا يفيد في اثبات كونه صفة حقيقية لا يلزم من قدمه قدم المكونات لانها موجودة حال كونه

اضافة لان التكوين حال بقائه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ولحظ
بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك من جانب التكوين مسلمة عند
الخصم القائل بحدوثه لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم
التكوين فيكفينا الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اى لا نسلم انه
يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما عندنا
ولا يكون اضافة لان بعض ... انه لا معنى للتحقيق اما لا نسلم صحة الانفكاك بينهما ادعى
ما قلنا تقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله عندنا دلالة لتنبيه على انه لو كان صحة الجواب
موقوفا على تسليم الخصم لما صح الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت
وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة تتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس
التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه الخ منع للملازمة التي ذكرها وكذا البعض بقوله
والا لما كان غيرا يعني انا لا نسلم انه لو كان اضافة لم يكن غيرا لان كونه اضافة انما يستلزم اللزوم
وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب
واحد كالجزء مع المحل الجزئي فيه الصفة المحدثة مع ... اللزوم من جانب الوصف والصفة
متحقق مع انهما متغايران المحل والذات ولا يخفى ان هذا المنع لا يفيد اذ يكفي في الجواب ان
يقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما في الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كالذوات
وان لم يمنع الانفكاك عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية في البين قوله والصفة المحدثة مع الذات
الى اراد به الصفات المتجددة لذاته من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقا ومحييا وخالقا
ومميتا الى غير ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الفاضل الجلبي ان الصفات المحدثة داخل
في الوصف فذكرها مستدرك لانه قال في شرح المواقف من الصفات ما هي غير الذات كالصفات الاضافية
من كونه خالقا ورازقا ونحوهما قوله فيتعلق الى التكوين الخ فايده رفع قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب بالحمل على توضيحه لان حاصل الدليل لا يثبت المدعى لان المدعى اثبات معنى
تزيد التكوين عند الخصم الذي هو مبدأ الفعل المحكي على ما يدل عليه قوله عندنا فان

لعرض ما

والصفة المحدثة

فان التكوين عند المص ومن يوافقه مبدأ الفعل ولذا جعل صفة ازلية واللازم من الدليل هو
تغاير الفعل الذي هو اثره بالمفعول وبوجب ... اي غيره يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأه فلا يكون
غير الامتناع الانفكاك في المكون ضرورة عدم تحقق الاضافة بدون المتضايفين ولو سلم غيريته
بالمفعول يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد اعني جانب الفاعل
متحقق هنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات
ليست غير الذات ولا يخفى عليك ان السنتين غير وارد على الشرح اذ لم يحمل الغير على المصطلح بل
على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه الدليل المورد في اثبات الغيرية قوله هذا كله تنبيه على
كون الحكم بتغاير الخ وجعله ايرادا على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير
على المصطلح على ما قال المص ادق تليقيه لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول
من الخ وهو لم يحمل قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح قوله وجوابه
ان الكلام الزامي الخ يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين
عين المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير المكون لان التكوين على
ما زعمت نفس الفعل والفعل يغاير ... بالضرورة قوله ويمكن ان يراد به الخ اي ويمكن
ان يقال في دفع الاعتراض المذكور ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبداه اما حقيقة عرفية
فان الفعل والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي
لكن المراد به في اصطلاحهم مبداه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم وارادة الملزوم
قوله كالضرب تنظير لا تمثيل اذ ليس يرد ان الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفسه فلا يكون مثالا
فلا يصح تمثيل له قوله وقد عرفت انه جواب لعل هذا الجواب من المحشي مبني على التقدير
ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس يصح لان صحة الانفكاك الخ جواب
صحيح على التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات لا ... الجواب على التسليم الثاني
يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادثة ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات

قوله ولو سلم انه يكون غيرا لا ... على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون من تتمة الجواب بحمل الغير على المصطلح واما على تقدير ان يكون ... على ما قال ... قوله ... على نفي الغيرية بل انما المقصود اثبات الغيرية ... منه

الفعل

انتهى كلامه والاظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب
صحيح على تسليم الاول واما قوله حادث متجدد فلان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في
الخارج وكذا من الصفة الحادثة لعدم الصفة الحادثة لذاته تعالى والا لزم كونه تعالى محل الحوادث بل اضافات
متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا ورازقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات قوله
اذ الاحتياج اليه الخ يعني ان الاحتياج الى المكون الصانع انما هو في التكوين والايجاد فاذا
كان الايجاد عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج الى موجد غيره يكون الايجاد
صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون في التكوين مستغنيا عنه وقديما لا قتضاء ذاته وجوده
قيل تفسير التكوين بالايجاد وههنا نقل الى المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأ اي فيكون هذا الكلام
الزاميا ايضا قوله القدم اما لغوي الخ يعني القدم اما مأخوذ من القدم وهو اللغوي
بمعنى مضي الزمان الطويل المعبر عنه بالفارسية به بيش بودن فالمعنى انه اقدم من
العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم فهو باق ازلا
وذلك وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم هو الاصطلاحي
بمعنى عدم سبق العدم فالمعنى اقوى قدما ودواما من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ
لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه يكون قديما البتة لا يكون قديما كالواجب تعالى
لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا شك ان يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين
في حكم العقل بكونه قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تعالى
فان ذاته على مقتضى وجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان ذات امر
آخر حتى لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون الواجب المذكور اقوى قدما عند العقل وهذا على
طبق ما قال الحكماء ان الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي
وجوده مقتضى ذاته ثم اذا لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان
خلو الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا يلتفت الى ما قال البعض فيه ان كون

الوجب

الوجب اقوى قدما محل بحث قوله ودعوى الحكم الحكمي يعني كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح
دليلا على كونه تعالى صانعا قادرا مختارا حكيما يدعون الاهتمام فيه ايضا ويتوقف فيه اذا كان موجبا
لم يكن على الوجه الاصلح بل على الوجه المعين لا الاوجد وادعوا الكل دعوى القدرة
في محل المنع قوله خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأه لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره
ايضا على الوجه الاكمل غير مسموع لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المنع بانه باحتمال الاحاطة بان في
نظام العالم على الوجه المذكور لا ما يدل على كون مؤثره عالما قادرا مختارا لا ما يقتضي ان يكون
الواجب تعالى كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك المؤثر واسطة مختارا صادرا عن الواجب بطريق
الايجاب والجواب بان ما سوى الله تعالى حادث فلا يمكن استناده الا بطريق الاختيار
غير تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى وهو لم يثبت بعد بل انما ثبت
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الاذكياء بان كل ما سوى الواجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز
ان يكون حال البقاء كما سيتحقق لاتحاد الموجد فينبغي ان يكون اما حال الحدوث او حال العدم
وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم لاستلزم اما القول بحدوث صفاته
تعالى او القول بانها واجبة بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى الرد به الخ
اي يشير بتفسير الرؤية بالانكشاف التام الى ان الرؤية مصدر مبني للفاعل بمعنى كونه تعالى رائيا
لان الانكشاف صفة الرائي والمصدر المبني للفاعل يكون للمتصف به كالرائي صفته
الرائي وانما حمل الكلام على الاول مع ان الكلام ايضا محتمل لتبادره عنه من غير تقدير في
العبارة لانه نعم فان الخصم اما يرى انما نفي من جانب المرئي وان كان كل
منهما لازما للاخر فعلى هذا يكون قوله اثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول اي كون
الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة الى المخصوصة بهذه التسمية بالرؤية يدل على انه
مصدر مبني للفاعل ويمكن ان يكون تفسير الرؤية بالانكشاف تفسيرا باللازم فلا حاجة الى

للمعهود له

المتن

الى التاويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا
من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا كان نوعا آخر من الادراك فوق الاول ثم اذا فتحنا العين
كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين نسميه بالرؤية انتهى هذا هو الامكان الذهني
له يعني عدم الحكم بامتناعها لو التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن فرضه مع عدم المانع منه اصلا
فيمتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق عليه العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل الحكم
بامتناعه وهو ليس بمحل النزاع لان الخصم قايل بامكان الرؤية بهذا المعنى فانه يقول ان العقل
لو التخلية لحكم بامتناع الرؤية لكن ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة وعدم كونه جسما بعدم
مكيفا بالعوارض التي هي شروط الرؤية يحكم بامتناعه وانما النزاع في الامكان الذاتي المقابل
بل الامتناع المفسر بان لا يكون لو صف العدم مقتضيا لذاته فالتقوا ان يقول ان العقل اذا خلى
ونفسه لحكم بعدم امتناع الرؤية ونحن نحقق ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل
عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع
ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صرف الظواهر والتوقف فيها بمجرد احتمال ان يقوم دليل
عقلي على الامتناع الذي لو كفى مجرد ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف
في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يقوم دليل عقلي على امتناعها
فعلم ان عدم الحكم العقلي بالامتناع بعد التجرد كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم
لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في ساير السمعيات كالبصر والسمع والكلام وعذاب القبر
وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه
البيان ونعم ما قال في اقتصار مسلك الجواز انتهى يرد عليه انه ان اريد الخ
اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق بدية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل وتغير الكلام بهذا انما نطلب برد
الاعيان والاعراض انما نفرق بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض لا بكلي كما هو مقتضى
وعرض

ردو

برؤية البصر في مرئيا ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق باستعمال البصر فهو لا يقتضي ان المطلق
اعني كون الاعيان والاعراض مرئيا فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والاقطع مع عدم كونهما
مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق ان نفرق
بتوسط استعمال البصر يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر عوارضه وبتوسط ذلك
الادراك يفرق العقل بينه وبين امر اخر قيل ان الضرورة قاضية بان الرؤية لا تتعلق الا بالموجود
ولا اختصاص لها ببعض من الاعيان والاعراض وبهذا القدر يحصل المقصود وان كون الحكم بعدم صحة
الرؤية بشيء من الاعيان والاعراض ضروريا محل تأمل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء الى ان
المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما بين في محله انتهى رد عليه ان الحكم المطلق
الخ يعني ان الحصر ممنوع اذ الحكم المطلق على كون الشيء الخ غير صحيح نحو ان يكون بالكرار او بالوجوب او الوجود
بالغير وكونه مقابلا للرائي من الامور التي لا مدخل لها مشترك بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الرؤية واحدا منها
قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة لصحة الرؤية لا يقول به العاقل الا في الغلط وهو
صحة رؤية الواجب بحقيقة وجوب الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري لا يخفى فلا يصلح علة
لصحة الرؤية متعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير
التسليم فيجوز ان يكون شرطا لعلة الوجوب حيث عنه بما مر ان العلم بالضرورة مدخلية الوجود
في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية انتهى قال قلت علة الامور الخ هذا
الجواب على تقدير تمامه انما يدفع النقض بالامور التي هي للمعدومات باسرها كالطهارة والعلوم
لا المعدومات التي هي للجوهر والعرض فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم
لمادة الشبهة ما سيجيء من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا يشك ان الاشياء من الامور
العامة لا يصح متعلق لكونها امورا اعتبارية غير موجودة انتهى قلت يجوز ان يشترط الخ
يعني يجوز ان يشترط علية واحد من تلك الامور لشيء من خواص الممكن الموجود كالحدوث
ومساوي طرفي الوجود والعدم بالذات الى غير ذلك فلا يمكن تحقق تلك الامور من حيث
بالنسبة

كونه علة لرؤيته في الواجب والمعدومات فلا يلزم صحة رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قال الفاضل
واما قوله نجوز ان يشترط الشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما ذكره فيما بعد من ان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع صحة المطلقة اذ لم يجعل الشيء من خواص الموجود الممكن
شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعليته ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من
تلك الخواص شرطا لعليته لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة رؤيته
والفرض لو علقت بالامكان الخ لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن والتحقيق
ان الامكان فيه نكتة في خالف الضرورة فعلى هذا وفيه نظر الخ نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
علية الامكان لشيء من خواص الموجود كما اشرنا اليه آنفا ق الى تاثير اثبات الخ هذا الكلام
من السيد الشريف مبني على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وهذا التعليل لابد ان يكون مشتركا والا
لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز لما مر في مباحث العلل والا فالعلة ليست ههنا
بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق الرؤية كما صرح به ان العلة لابد ان يكون مؤثرا والتاثير صفة اثبات
فثبوته فرع ثبوت المثبت له فلا تتصف به العدم الصرف ولا ما تركب منه ولو قيل ان الرؤية
لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم نظم كلام المتن ق ويرد عليه انه لا يمنع
الخ يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية او جزءها
ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطا فيجوز ان يكون الوجوب بشرط الحدوث او الامكان علة
للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يتقدم على العدم
بل يجوز ان ينافي باحتمال ان يشترط علية الوجوب بكل ما يخص الممكن انتهى وبهذا ظهر
ان ما ذكر الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد من انه قد صرح الشارح بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكره في شرح المواقف
وبهذا ما ذكر فيه من ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة وحينئذ
الصحة الحكم العقلي المتعلق ضروري ويعلم ايضا بالفرق ان متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم

لا يصح

لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا من خواص الممكن
شرطا للوجوب على ان حمل العلة ههنا على المتعلق كما تخيل لا ينتظم عليه الكلام على ما مر في الحاشية السابقة ق فان امتناع
وجود الرؤية الخ تعليل للمقدمة المطوية تقريره انه لا امتناع على تقدير ثبوته لا يقتضي فان امتناع
وجود المعنى امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت
وعلى تقدير ثبوته لا يقتضي فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلقة
اي الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية ق يرد عليه ما صرح به يعني ان حاصل هذا
الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان فلا منه ان متعلق الرؤية
وجودي وليس مما تواتر الشيء من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا الكلام
لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فلو احد النوعين الخ على الطريق المذكور فقوله انا قاطعون
برؤية الاعيان الخ اذ خلاصته انا لا نسلم لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا يجوز ان يكون ذلك الحكم
واحدا نوعيا معللا بالمختلفات فلا يستدعي علة مشتركة فدفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة وهي انه لابد
للحكم المشترك من علة مشتركة فالكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على ان علته مشتركة في الواقع لانه
لابد ان يكون مشتركا وحيث بانه اجوبة بتغير الدليل وهو شايع فيما بينهم وليس تحريرا
للطريق المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات ح ودعا ذكره المحشي وفيه بحث اذ قوله المراد
بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب
تحرير الطريق السابق بحيث يندفع به الاعتراضات ق ويستلزم الاستدراك الخ عطف
على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض
والاشتراك الصحة بينهما ولا استلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي ان
يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك عنه الا هويته ما وكونه موجودا من الموجودات اذ لا قدرة
لا نقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية اولا وبالذات هو الهوية
المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن فيصح ان يرى فلا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى

قوله اذ يكفى ان يقال اه فيه بحث فانا سلمنا انا اذا رأينا زيدا لا ندرك الا هوية ما لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهرية في زيد فقط او بخصوصية العرض فيه فقط غاية ما في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية وهذا احتمال عقلي لا بد لتنفيه من دليل فلهذا قال صاحب هذا الوجه الاول انما نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا

هذا اقلاصة كلام الشارح وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما لا يخفى بادنى تامل

بالعرض فقط ورد بان مفهوم الهوية هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلق المشترك بين الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون متعلق الرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل المرئي من الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا انه ادراكها اجمالا لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا ترى انا قولنا كل شيء فهو كذا فالعل تلك الخصوصية من قبيل الرؤية فلا يصح رؤية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل يعني الدليل المذكور لاثبات صحة الرؤية الواجب منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الحكم مشترك بين الجوهر والعرض لانا نفرق بالمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول ونميز الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لا نقرر ان الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو لمس الجواهر التي يتركب منها الجسم وكذا نفرق بالمس بين عرض وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية مشتركة بين الجوهر والعرض فلا بد لكل المشترك من علة مشتركة وهي ليست الا الوجود وبما قررنا لك ظهر ما قال الفاضل المحشي كما ان يقال ان صحة الملموسية مختصة بالاعراض والعقل يصحح الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورده على رؤية الاعيان جار بعينه في ملموسية الاعيان بلا تفاوت على ما قررنا فان تم في احد الموضعين والا فلا قوله بعض الافاضل بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد ذلك لا يلزم صحة الابصار والملموسية ان لم يرد النقل للمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة الذوق والشم والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي والا ضعف هذا الدليل جليا قوله يرد عليه يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعدد

صحة

نسخة

ممنوع

قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه اه والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح هو ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول ويؤيده ما ذكر في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا اولا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لان المشروط منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يبقى فائدة التعليق ربط العدم بالعدم

ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة الى الله تعالى عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية امرا ممتنعا معلقة باستقرار الجبل والله تعالى اعلم بالمسكوت بالوجود

[illegible]

قوله وان سلمنا صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون الملزوم ممتنع الانتفاء قيل سلمنا ان الارتباط بينهما يجب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق يجب الوقوع في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل قوله منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري الخ يعني ان الرؤية في الاية مجاز عن العلم الضروري اي الى ما بدار

قوله اذ يكفي ان يقع اه فيه بحث فانا سلمنا انا اذا رأينا زيدا لا ندرك الا هويته ما لكن لم لا يجوز ان
يكون هذا الادراك متعلقا بخصوصية الجوهرية في زيد فقط او بخصوصية العرضية فقط غاية ما
في الباب انا لا ندرك من تلك الخصوصية الا هوية وهذا احتمال عقلي لا بد للتفصي من دليل
فلذا قال صاحب هذا الوجه الاول انما نرى كل واحد من الجوهر والعرض فلا يكون
الرؤية مختصة بالجوهر فقط ولا
بالعرض فقط ولا هذا افلاصة كلام الشارح وللفاضل المحشي هاهنا كلام لا طائل تحته لم نطول بادخاله
لا بد لهذه ... وبيان مفهوم الهوية هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية

والافلاك يعني الا فضل ما يلزم صحة ملموسية الواجب ما تقرر ...
يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى فيلزم صحة الابصار الملموس ...
ما لم يرد النقل الشرعي لم يلتفت الى البحث عن صحته ونفيه نعم ان ما ذكره يقتضي
صحة الخوف وقيد المشمومية والمسموعية هو سفسطة لا يقبله الطبع السليم ولذا قال في شرح
المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان هذا الدليل على اصله يرد عليه
يعني انا لا نسلم ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان تقدم المعلول تقدم العلة والعدد مكن

ممتنع

قوله والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه اه والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح
ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول ويؤيده ما ذكره في شرح المواقف انه اذا فرض وقوع الشرط
الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا اولا فلا معنى للتعليق وايراد
الشرط والمشروط لان المشروط منتف على تقديري وجود الشرط وعدمه فلا تبقى فائدة

ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه كالقضايا بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة
نعم عند الحكماء فيجوز ان يكون الرؤية الممتنعة معلقة باستقرار الجبل والسر في جواز تعليق الممتنع
بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان عدم الممتنع وقوع
عدم العدد الممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع
وليس الارتباط بينهما بحسب الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق حسبما
بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الوقوع الخالي عن الامتناع مطلقا ولا نسلم ان يكون عدم
المعلول فيما نحن فيه ممتنع عدم علته كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام
عدم القضايا او عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب وعدمه
ممتنع بوجوب الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا
استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض اما اذا اريد
بان المعلق عليه استقرار الجبل بعد التطرق بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة الله تعالى
بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير فليس كذلك لان استقرار
الجبل حين تعلقت ارادته بعدم استقراره بنفسه ممكن بان يقع بدله استقرار الجبل
استقراره مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشارح قال الفاضل
المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل يصح ان يقال انعدم العلة انعدم
المعلول وليس كذلك ولا اشكال في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون
الملزوم ممتنع الانتفاء قيل سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض
وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى
للتعليق وايراد الشرط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع في نفس الامر
لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط فتامل منه
قوله الرؤية بمعنى العلم الضروري الخ يعني ان الرؤية في الاية مجاز عن العلم الضروري ... اي ما

التعليق ربط العدم بالعدم والوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان جاءني زيد اكرمتك الوجود والعدم فقط انتهى ... مع التقدير ... ان المعلق بالممكن ممكن

يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى رب
ارني انظر اليك اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه
والجواب بان النظر الخ يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان النظر المذكور
بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا
يترك بالاحتمال قوله مع ان طلب العلم الخ علاوة اي على ان طلب العلم الضروري بما علم
ان موسى عليه السلام كان عالما به يمتنع انه يخاطبه وذلك غير معقول لان المخاطب بحكم الحاضر
المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا في شرح المواقف قوله يرد عليه الخ المراد الخ اي
يرد على العلاوة ان المراد بالرؤية هو العلم بهوية تعالى الخاصة والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة
بل العلم بالوجه الكلي فان من يخاطب المناجي وراء الجدار انما يعلمه بوجه كلي لا بهويته الخاصة قيل ان
اريد بالعلم بالهوية الخاصة انكشاف هويته عند موسى عليه السلام انكشاف المبصرة فهو الرؤية بعينها فان
اريد نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم
لزومه للخطاب حتى يتم الكلام اي دال قول المراد بالعلم بهوية الخاصة هو انكشاف هويته على وجه
جزئي بحيث لا يحتمل عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بجارحة البصر ولا نسلم كونه ممكنا في حقه
تعالى لانه قادر على تخليق في العبد علما ضروريا بالهوية الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال
الباصرة كما يخلق بعدها وفي عدم لزومه للخطاب فان الخطاب انما يقتضي العلم بالمخاطب بامور كلية
صدقه على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل ولا
طرف ولما قال الفاضل الجلبي ان اريد العلم بهوية الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في
الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوص فهو لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا
نعلم انه لا يتصور بدون الاحساس اذ ليس للحس مدخل في العلم بل هو محض خلق الله تعالى
على القاعدة الجارية عند الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك العلم الجزئي في نفس الناطقة بدون
الاحساس كما لا يخفى قوله وروى ان موسى عليه السلام اختاره الخ روي ان موسى امره الله تعالى ان

التعقل

بانيه

اسباط مجموع سبط دوازده سبط

بانيه في سبعين من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاجروا
فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كالب ويوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه
غمام فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجدا وسمعوا الله تعالى يكلم موسى يأمره وينهيه ثم انكشف الغمام فاقبلوا
عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كذا في انوار التنزيل قوله فعلم انهم ارتدوا الخ اي فعلم
من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من خيار
المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده بعض الاماجد لم لا يجوز انهم كانوا فريقين ولا يلزم
علمهم بامتناع الرؤية على الحق تعالى بعدم نفوذ حكم الله تعالى بل تركه لانهم كانوا حاضرين وقت
السؤال معينين للجواب الفاسد ومن اجاب قدس سره بانهم ما سمعوا الاوامر والنواهي من
السجدة وخلال الغمام ثم يتوقف على تصديقه علم لو كانوا قائلين بل لن نؤمن الكفار الذي
يخفوا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا
الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله فيتوقف على تصديقه ففيه انا
نسلم ان كونه كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام فان فيه علامات وقراين دالة على
انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب وكل سماع من كل جانب وارد مثلا وما صح بجلال العليل
الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه مقالات كلها تعسفات وتركناها
مخافة الاطناب قوله بصورة الخ يعني للمعتزلة ان يقولوا انه نزاعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا
النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية اولا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك
ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر من الرؤية الذي لا يقتضي الجهة والمقابلة وساير
والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح
المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوزوا ان
يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشرائط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز

التشاجر حريص كردما كشاكش

ذلك حيث قالوا الادراك البصري مشروط بالشروط فالنزاع اذاً معنوي لان العلم
عندهم العلم بهويته الخارجية بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر
بدون الشروط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشروط المذكورة والخصم انهم
معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه
فالتحاكم المذكور حاكم في غير تراض الخصمين قه يرد عليه يعني ان لازم الشرطية المذكورة
لقوله لو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح ممنوع لجواز ان ما كان عدمه صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة
الامتناع اقوى في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لعدم انه امتناعها بل لكماله
على العدم الذي هو معدن كل نقصان فيجوز ان يكون هذا النفي ايضا من سمات نقصه الذي
ان الاصوات والروائح يكون رؤيتهما مع انه لا يفيد نفيها عنهما التمدح لكونه موجود
نبين بعلامات النقص من الحدوث والامكان والتجدد والتغير في ذلك ان الموصوف
اذا كان كاملا في جميع الوجوه يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا في الاوصاف
فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنفي صفة كمال
نفي عنه كما في نفي صفات آخر من صفات الكمال ويكون هذا النفي من سمات نقصه فلا يفيد
التمدح قه والحق الخ اي الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من
صفات النقص بل امتناعه يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص
كلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد
في القرآن العظيم مع امتناعهما في نفسه قه واما الكسب فيشكل الخ دفع لما يورد
انكم اثبتم للعبد كسبا كما اثبت الله فعالا بالاختيار فنقول يلزم ان يكون العبد كاسبا لافعاله
عالما بتفاصيلها ضرورة ان الكسب الذي بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد علم به
والتنبيه بالتفصيل واللازم باطل فالملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد
والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك في كون العبد عالما بافعاله

على سبيل

على سبيل الاجمال قه والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب الخ يعني حاصل الجواب انه فرق
بين الخلق والكسب فان الخلق يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود
فهو موقوف على العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن وكذا كل فعل من افعاله
يمكن وقوعه على وجوه مختلفة والذي وقع منه فوقوعه على ذلك الوجه حال الخلق القصد اليه
بخصوصه والقصد اليه موقوف على العلم به كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث عن العلم الكلي
كي يتعين به البداهة بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون
له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا قيل والحق ان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما
العلم التفصيلي على انه على تقدير تمامه لا يفيد اذ لهم ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط
في الخلق الكامل وهو اما في الخلق الناقص الذي يتصف به العبد فيكفيه العلم الاجمالي
اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف تعلق القصد عليه ولا شك في ان قصد العبد
يتعلق بالفعل بوجه عام فباي وجه يريده العبد يتعلق العلم به بخلاف الخلق فانه
اعطاء الوجود لامر شخصي فما لم يتصور بوجه شخصي لا يتعلق الارادة فيها فلا اشكال
في الفرق واما ان الخلق الناقص يكفيه العلم بوجه ما فممكن به محققا لان القصد
ما لم يتعلق لا يوجد الفعل الاختياري فلا بد من العلم بوجه ان في الايجاد سواء كان
ناقصا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق
قه وبه يندفع ما يقال الخ اي وبما ذكرنا من انه لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المبا
شرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري
انه في ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بعلمه او
ان يكون له شعور وعلم بديهي بالتفصيل لكن لا يبقى زمانا طويلا ووجه الدفع الاول ان نمنع
بالعلم الضروري بعد الالتفات وههنا ليس كذلك ووجه الدفع الثاني انه لا علم في حال المبا
شرة ايضا فان المتحرك لاصبعه لا يتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا شعور به فلا

فلا يكون مذكورا بالتفاصيل ولا بالجملة الا جزء وانكار ذلك مكابرة قوله ينبغي ان يحمل ما المصدرية
اي ينبغي ان يحمل المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المعنى المصدري اعني الايقاع
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج ولا نزاع لنا في الايقاعات فلا يكون متعلق التخليق كما ينبغي حمل ما في
المصدر اذا ضمر الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام المدح وان كان
اصل الاضافة للعهد كما بين في موضعه اذ لو لم يحمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول
يصدق على السرير بالنسبة الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسرير انه معمول النجار باعتبار
انه تعلق به الافعال والحركات الصادرة عنه حتى صارت سببا لوجوده فعلى تقدير
ان لا يكون الاضافة للاستغراق يجوز ان يكون المراد بعض المعمولات امثال هذا المعمول فلا
يتم المقصود وهو ان جميع الافعال معمول لانه مخلوق له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف
لهم في ان هذا المعمول اعني الجواهر مخلوق له تعالى لا مدخل للعبد فيها انما الخلاف فيما يقع بكسب العبد
ويستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب والقيام
والقعود ونحو ذلك قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالمعمول
بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به
الوقوع واطلاق المصدر على المعنى الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من
قبيل اطلاق اللازم وارادة الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث
يفهم بلا قرينة تدل عليه ويتم المقصود بلا ريبة قلت لا يتم على هذا التقدير ايضا
اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة او التوليد مخلوق له
تعالى وبالاولوية والمعمول بهذا المعنى لا يشمل المتولدات كما ذكره المفتاح متولد
في حركة اليد وهو ظاهر فلا بد ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتبه عليه وكما يحمل
على الاستغراق ليشمل المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع ويتم
المقصود كما لا يخفى قوله واما الموصول الحرفي يعني اما اذا حمل على ما الموصول فلان

اي الاستغراق بمعونة المقام لان لفظ ما موضوعة للاستغراق في المعنى والله خلقكم
وجميع ما تعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد اذ هو الاصل في التعريف
فلا بد في ارادة الاستغراق منها الى استعانة المقام قوله وبالجملة بحذف الضمير اقل
الخ اي حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف جعل ما مصدرية
فترجيح الشارح ما المصدرية بانه لا يحتاج فيها الى حذف الضمير كما ينبغي قيل غرض الشارح مجرد
بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى يرد ما ذكره بل غرض المحشي
ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول بلا الرد على الشارح قوله وقد يتوجه الى
قد يتوجه من جانب المعتزلة بهذه الآية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى انه
يخلق الجواهر كما لا يخلقها دون خلق الاعراض في الافعال الحسية وقد يتوجه ايضا بان
المراد بالخلق بلا آلة ومباشرة واسباب وكلاهما فاسد اذ لا قرينة تدل على تخصيص
كيف وقد جعل الخلق المتعدي منزلة اللازم بحذف المفعول لان المراد
ان الصفة بالخلق مطلقا كما لا يتصف بالخلق قوله ويمنعون كون الخلق الخ
يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشرك في وجوب الوجود واستحقاق العبادة
ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناط خلق الجواهر وخلق
الذي يكون بلا آلة واسباب ويمنعون ورود الآية اعني قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
في مقام المدح قوله وهي ان المكلف به اختياري لانه اذا كان الكل بخلق
الله تعالى يكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة الجمادات ولا يكون له اختيار فيها
فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد اتفقوا على ان ما وقع التكليف
اختياري البتة وان اختلفوا في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا قوله
يجوز ان يمدح الخ حاصله ان الشرطية المذكورة بقوله ان لم يكن للعبد فعل لما صح المدح
والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم باعتبار المحلية وان يكون

الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على النار وهو نوع

له في خالص حقه فلا يرد عليه انه لو لم يرتب العقاب على ذلك كما انه لو لم يرتب الاحراق على

مس النار قبيح هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم استحسانيا كما لا يخفى وانما ذكر الثواب

والجزاء لانه يمكن ان يقع على الجبر ايضا فهو عليها لانه يمكن وجود الجزاء باعتبار الكسب

هو القدرة والاختيار هو العمدة والا اختاره قوله فان الله تعالى اجرى عادته الى يعني

يعني ان قوله كن حقيقة والله تعالى قد اجرى عادته في تكوين الاشياء الا ان يكونها بهذه

الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بدونها والمعنى يكون الحدث فيحدث عقيب هذا القول الكلمة

المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات لانه حادث

فيختص الخطاب التكويني على الفهم ويشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم

وانما قال السيد لان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان قوله كن مجاز عن سرعة الايجاد

على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا تعالى اعني تاثير قدرته في المراد بامر المطاع

للمطيع في حصول المامور به من غير توقف وامتناع ولا افتقار الى مزاولة امر

آلة وهو ليس هنا قول ولا كلام وانما تكوين وجود الشيء بالخلق والتكوين مقرونا

بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكر الشيخ العلامة في التلويح ويؤيده قوله تعالى فقضيهن اي

سبع سموات قال الشارح في التلويح والتحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولا كما في

قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن سبع

سموات اي خلقهن واتقن امرهن انتهى كلامه فعلم بما ذكرنا ما وقع في شرح العمدة

ان القضاء يذكر ويراد به الحكم قال الله تعالى فاقض ما انت قاض حيث

جعل ارادة الامر مغايرة للارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد كذا

الاعلام والتبيين كما ليس المراد بالقضاء في قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل

في الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الا الفاظ معناها واحد

لتقدم

١٤٢

اتمام الشيء قوله ولا يبعد بحسب مناسبة المقام ان يراد منها هي من الصفات الفعلية اي اذا

كان المراد به التخليق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية فحينئذ اما التعلق

التكويني او التعلق القدرة عقيب الارادة على ما عرفت فيما سبق قوله وفي شرح

المواقف الى قضاء الله تعالى قوله علم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته

الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة فهو علمه

بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم

بالعناية الازلية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه

واكملها انتهى وما وقع في شرح الطوالع الاصفهاني ان القضاء عبارة عن وجود

جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ والكتاب المبين مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع فهو راجع

الى التفسير الحكمي وما خوذ منه فان المراد بوجودها الاجمالي الوجود الظلي للاشياء

وباللوح المحفوظ جوهر عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء

وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكره منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسي قال اعلم

ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع

والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد

كما جاء في التنزيل في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم

كذا ذكره المعين التوني في حاشيته ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال

القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود جميع المخلوقات وما ذكرنا في هذه الحاشية

فيما سبق ظهر ان ليس القضاء الا ثلاثة معان الاصطلاح اللغوي والثاني مصطلح

الاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل ان القضاء ستة معان

من قلة التدبر فتدبر قوله لكن التفسير يؤدي الى ان يكون المراد انما يفيد للقضاء

بما هو مذكور في شرح المواقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار وكذا التفسير

بالحكم ايضا يؤدي الى التكرار قوله قيل على الحجة الخ يعني انه لا معنى للرضاء بقضاء الله تعالى اذ القائل
رضيت بقضاء الله لا يريد انه رضي بصفة من صفاته بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة
وهو المقضي وقد يجاب عنه بحمل المنع على ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع استحسان
له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه وقصد الاثر زيادة غوايته كما
قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر نفسه فهو كفر مطلقا
قال في جامع الفتاوى من رضي بكفر نفسه فقد كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ
فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله ذات
خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء بصفة
من صفاته تعالى ممنوع لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن
الفعل مع زيادة الاحكام بل تعلق صفته على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية
كما قرره صحيح ولا شك ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بمتعلق تلك الصفة من حيث انه
متعلق بها وبان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بطريقه من حيث بالرضاء
كونه متعلقا بها وما ذكره المعترض بقوله في تصور الخ اذ يقرر منع واحدا
والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث كونه متعلقا لا
بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما اختار … هذا الطريق ولم يقل
والرضاء انما يجب بالمقضي من حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء
بالاول اعني بالقضاء هو الاصل والمقصود للشارع اذ الرضاء بالمتعلق انما وجب
لتعلق القضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضاء
بذاتها ومتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا الرضاء بالقضاء واجب قلت ان
هذه الصفة لما كان صدور الالام من اثارها كان مظنة ان يعترض العباد فيها و

ولم يرضوا بهذه الصفة وبتعلقها فلذا دفع هذا التوهم قال لا يجب الرضاء بالقضاء
قوله قالت المعتزلة انه تعالى اراد الخ يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص المذكور
بانه تعالى اراد ايمان العباد باختيارهم لا جبرا فلا نقص في عدم وقوعه لعدم دلالته على
عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القسرية فانه نقص شنيع لا يخفى قوله وليس الجواب
المعتزلة في التفصي الشنيع اذ عدم وقوع مراده ولو بالارادة التفويضية نوع النقص
ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مراد العبيد والخدم كذا في شرح المقاصد
قوله وقيل لا نفهم من الارادة ما يتبع التفصي عن لزوم النقص والشناعة على
المعتزلة انه لا يفهم من ارادة الله تعالى ايمان العباد برغبته والاختيار الا الرضاء
به فقولهم بتخلف المراد عن الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهو مذهب
اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذا لا يلزم المعتزلة ايضا قوله
وهو كلام خال الخ اي ما قيل في التفصي عن النقص المعلوم كلام ليس بمعنى محصل لان ذلك
انما يفيد لو كان معنى الرضاء عندنا ما هو عندهم وليس كذلك فان الرضاء عند المعتزلة
هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضي عن الرضاء
عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلزمهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا
فانه الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ترك الاعتراض فلا يلزم من القول بتخلف المرضي
عن الرضاء تخلف المراد عن الارادة فانه قد يجامع تعلق الارادة كما في
ايمان المؤمن وقد لا يجامع كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون الرضاء
فلا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته تعالى بخلاف تخلف المراد عن الارادة فيلزم
عندنا لكن الرضاء لا يستلزم … لا يخفى وكذا لا يفيد ما في الحاشية من ان المعتزلة لم يقولوا
ان الارادة التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم
نقصا ومغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم ما فسره القوم من طلب

الامور بسواء كان مرادا او لا وليس كذلك فان ما لا اراد منه الارادة وتخلف المامور
لتخلف الى اذعن الارادة فيلزم منهم النقص والمغلوبية بلا ريبة قه او بلا تاثير لقدرته فهو مذهب
الاشعري فان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صرف قدرته وارادته الى الفعل اوجده
عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته تاثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق الله تع
ومكسوب للعبد ويسمى التحقيق قه او بقدرة العبد فقط بلا ايجاب الخ لا يخفى انه لا يظهر حينئذ
فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى الفعل
دائما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار فهو لا ينافي الاختيار
بالنسبة الى ذاته ولذا قال في شرح العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد
القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد مذهب الحكماء
وامام الحرمين انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار نعم فرق
بين المذهبين باعتبار خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار
وعند الفلاسفة بالايجاب قه فهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام المحشي في
تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها والحوادث بشروط معدة لا فاعلة لها ابتداء
على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال الكل متفقون على صدور الكل منه جل ذكره
الوجود معلول له على الاطلاق وان تباعدت في مقالاتهم وما نقل عن الفلاسفة من
ان العالم كرة والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف
والله الرامي فاين المفر ناظر الى ذلك كذا ذكره المحقق الدواني في بعض تصانيفه
والمروي عن امام الحرمين قال في شرح المقاصد صرح بهذا القول الامام واتباعه في
الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره حيث قال الخالق هو الله تعالى
لا خالق سواه والحوادث كلها حادثة بقدرته تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة
العبد وما لا يتعلق قه ومجموع القدرتين اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد على ان

يتعلق

مكسوب

يتعلق المجموع بالفعل نفسه بان يؤثر في اصل الفعل بمعنى ان القدرة العبد غير مستقلة بالتاثير
فاذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا اقرب
من الحق والمذكور في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز اجتماع مؤثرين على
اثر واحد بتطورها وهو ضعيف قه بان يكون موصوفا الخ كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات
اللطم واقع بقدرته تع وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والظاهر انه
لم يرد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على
المعتزلة بل اراد ان للقدرة مدخلا في ذلك الوصف فبها يكون فعل العبد طاعة ومعصية كذا
ذكره الدواني ويرد على مذهبه بهذه الصفات امور اعتبارية يلزم من فعل العبد باعتبار موافقته
لامر الله سبحانه ومخالفته فلا وجه لجعلها اثر القدرة قه والمقصود الخ يعني ان قوله
وللعباد افعال رد على الجبرية اذ لا فعل له عندهم وكذا على القاضي اذ ليس للعباد عنده
او صنع الافعال بانفسها وقد اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بالايجاب
والاضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه هاهنا قه الا ان بعض
الاذكياء الخ وهو قول لانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله قه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب ففيه نظر مر ذكره وهو ان
ترتب الثواب والعقاب عادي كترتب الاحراق عقيب مس النار فكما لا يقال لم
ترتب الاحراق عقيب مسها كذلك لا يقال على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب
قه وقد يرد ذلك على الجبرية اي كما يرد ايضا على الجبر بلا عدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة
التكليف والدعوة والبعثة لان فائدة التكليف طلب الفعل او الترك وان
لم يكن في شان العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بناء على
انه لو لم يكن لقدرة العبد تاثير في الافعال لم يفد التكليف لجاز ان يكون
ذلك التكليف داعيا وباعثا لاختيار الفعل وصرف القدرة والارادة

لم رتب

اليه المرتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا وباعتبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي
يصير الفعل طاعة اذا وافق ما دعاه الشرع او معصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب
والعقاب قوله هذا بيان الجبر وعدم امكان مقصوده ونفي ما يورده من ان هذا الجواب والسؤال
قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ فهذا تكرار مخفي وحاصل الدفع
ان هذا بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن ان يتعلق العبد من الفعل والترك حيث عمم وقال ان ما يتعلق بوجود
الفعل او بعدمه وما مر من قوله فان قيل بالنسبة الى جملة الافعال الصادرة عنه فقط حيث
خص الاعتراض بذلك الكفر والفسق مع انه تفصيل في السؤال والجواب بهما بايراد السؤال
الثاني والجواب بجزئه بالحل والنقض ما لم يفصل في هذا المقام فلا تكرار وعلم ان جعل الكفر
والفسق من الافعال الموجودة اما مبني على العرف او المراد الموجود ذهنا في العبد
بمعنى انه قصد به في الخارج لا بمعنى وجد فيه بنفسهما والا فهما امران عدميان لا تحقق
لهما في الخارج قوله ويمكنا في الامتناع بان يقال ما علم الله واراد عدمه والا لجاز
يلزم فيلزم انقلاب علمه جهلا وتخلف المراد عن ارادته تعالى ونحن نقول ان الاعدام
الازلية الحاصل يعني التعميم ارادة الله تعالى بالنسبة الى الموجودات لان اعدام الحوادث
ازلية فلو كانت مسبوقة بالارادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو
المقرر المتفق عليه بين الجمهور وتعميم الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث
يؤيده ما في شرح المواقف كعدم [illegible] للقادر لكن وجود معنى
استناده اليه انه لم تعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم
الى القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا وانه
باطل لكون الاثر الارادة حادثا انه يجوز كون تقدم القصد على العدم
كتقدم الايجاد على الوجود على ما عرفت ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بالعدم
حين تسلسل البقاء الشيء على العدم فليكن كذلك لا ان المنع الاول وان كان مخلصا

عن هذا

عن هذا الاعتراض لكنه بعدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على كون العالم حادثا واما
فلان البقاء الشيء على العدم بمعنى اتصافه بالعدم في الزمان الثاني بلا مرتد يزيد واذا
لم يكن العدم صالحا لان يكون اثرا فبالنسبة جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء
على العدم مستندا الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى وغاية ما يتكلف ان يقال ان عدم
الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط المقصود لوجودها وارتباط الوجود له
العدم لعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي الارادة العدم
باعتبار عدمها قوله ولذا وقع في الحديث الخ فانه بين عدم الفعل الى عدم المشية
لا الى مشية العدم كما نقل عنه تعالى لا يمتنع الخ اي وان لم يتعلق الارادة
بالوجود يمتنع وجوده لان الارادة على الوجود وعدمها على عدم العم ونحو
بهما ظهور وجه الى العدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة على [illegible]
الارادة يتوقف عليه يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد قوله والمؤثر في جواز
التخلف عن الارادة الخ يعني المعتزلة لما لو ان تخلف المراد عن الارادة تعالى
اذا كانت متعلقة بفعل غيره جائز لانه ارادة تفويضية ويجوز تخلف المراد
في بحث الارادة م عنها عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم ارادة الله تعالى
لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون لا نم انه اذا تعلق الارادة بالوجود
يجب وجوده ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف ممكن نعم يتوجه على
الاكثر السؤال بتعميم علمه تعالى فان تخلف المعلوم عنه يستلزم الجهل وهو يعتقدوا نفعي
قيدنا بالاكثر لان ابا الحسين وادعى ان تعميم العلم لكنه يقول ان الله تعالى لا يعلم الكائنات قبل
وقوعها فعنده لا يتصور الجبر بالنسبة الى العلم قوله قد يمنع هذه المقدمة يعني
اي كما يمنع منافاة كون الفعل الاختياري واجبا وممتنعا للاختيار كذلك
يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بالفعل الاختياري واجبا او ممتنعا

لا اجبار كذلك يمنع نفس حصول تعلق العلم والارادة بفعله لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان الاصل في التطابق
المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه يكشف الشيء على ما هو عليه في ذاته الا يرى ان صورة الفرس مثلا
يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم في حصول الفعل واما
وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار
لان الارادة متفرعة على علمه تعالى وتابع له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد باختيار
فهي ايضا تابع له لاختيار العبد فلا يكون موجبة للفعل واما قوله والا لجاز انفكاك علمه جهلا او تخلف
المراد عن الارادة قلنا هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام وهو الوقوع ظ فلا يكون فعل
العبد كالجماد اي اذ كان الوجوب والامتناع بتوسط الاختيار يحقق الاختيار
في نفس الفعل لا ينافيه ولا يكون الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو المقصود هنا
لان المقصود نفي الجبر في فعله الذي يدعيه الجبرية وهذا القدر كاف وانما الكلام في ان ذلك
الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد شيء على ما تقرر عليه اي اهل الحق فيكون مخلوقا لله تعالى
فيلزم الجبر فاسمع الذي سلمه ونقول ان العبد مجبور على الاختيار فانه محل الارادة التي هي
فيه جبر او هو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال على ما سيجي تحقيقه واما الذاهبون الى مذهب
الاستاذ فلم يجوزوا ذلك ولا بد منه لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار مخلوقا لله تعالى
لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق الله بمعنى الارادة وهو صفة من
شانها ان تتعلق بكل من الطرفين الفعل والترك غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان
فكونه من الله لا يستلزم الجبر لان اعطاء الصفة من حيث كونها ليست جبرا صفة
انما يلزم الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا يرى ان
صدور ارادته تعالى من ذاته بطريق الايجاب من غير شائبة الاختيار لا ينافي
كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك صدور ارادة العبد عن ذاته تعالى لا يستلزم
الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما بالاختيار صاحبه نعم

لوكان

لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او الارادة المتعلق بها
من الله تعالى لزم الجبر لعدم التمكن على احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي كما ليس كذلك التابعة
وهذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره انما يدل على عدم كونه مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط
الاختيار واما في نفس الاختيار فهو مضطر مجبور كما انه تعالى بالنسبة الى الارادة وغيرها قطعا موجبة
من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى الافعال الصادرة بتوسطها وفي شرح الاشارات
يقول بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسطه تأمل توجيه النقض
بالعلم ظ بان يقال ما علم الله تعالى وجوده في الازل يجب وما علم عدمه يمتنع فلا يكون
الافعال الصادرة عنه فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية بالاتفاق وحل النقض ما مر
واما بالارادة فهو اي النقض بارادته تعالى مبني على ان تعلق الارادة ازلية فيتعلق
ما اراد الله تعالى في الازل وجوده يجب والا فيمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا يكون للارادة تعلق
سابق على وجود الاشياء به يجب او يمتنع قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد ولو كان
تعلقها حادثة بان يقال ان تعلقت بالايجاد فيما لا يزال يجب وجوده والا يمتنع
وجوده فيبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب حاصل بالاختيار حين الايجاد
وهو لا ينافي الاختيار بل يحقق لتمكنه عن الفعل والترك قبل الايجاد وانما المنافي الوجوب الحاصل
قبل الايجاد كالحاصل من تعلق الارادة في الازل وهو ظ وقد يجاب بان الاختيار
الحاصل بالوجوب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة المقصود حال ارادة الشيء
لا بعدها فالوجوب الحاصل بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته
تعالى بالنسبة الى الارادة لانه كما يمكن في الازل تعلق ارادة الله بكل من الطرفين أنه
على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه ليس قبل تعلق ارادته تعلق موجب لعله
لتعلق الارادة لان كلا تعلقيهما ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل

بخلاف ارادة العبد فان تعلقها بها متأخر عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب
والامتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب عن النقض
بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تعالى هو ارادته المستندة الى ذاته تعالى بطريق الايجاب المستفادة
بخلاف ما في افعال العباد فانها ارادة الله تعالى فيلزم الجبر فيه قطعا تأمل فقد يقال
الحاصل التدبر ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة
بان يكون تعلقها متفرعا على شيء تابع له ان وجد وجد وان فلا وهذا انما يستدعي اي
لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى لان تعلق العلم وان لم يكن متقدما على تعلق
الارادة بالزمان لكنه متقدم عليه بالرتبة فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع
عليه فتحقق وجود الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة
العبد فانها تابعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توقفهما على تعلقها بطريق
جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب
وسلب القدرة والاختيار اي بالدوران والترتب المحض الخ ودفع لما يتوهم
وارادته من ظاهر العبارة من ان قوله ان للقدرة مدخلا في بعض الافعال يدل على ان للقدرة
تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله تعالى وحاصل الدفع انما يحكم به بداهة العقل
هو ان للقدرة للعبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل
لم يوجد ومتى لم يوجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير وبعدمه كما يحكم بدوران الاحراق
مع مماسة النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل بان للقدرة مدخلا فيه بالتاثير حتى يعارض ما قلنا
بان الخالق هو الله اذ لا حكم للعقل في قدرته كما انه لا حكم له في عدم التاثير بل كل منهما نظري
يثبت بالدليل وبما ذكرنا اندفع الشبهة الخ او رد لنفي الجبر المتوسط اي بداهة العقل كما
يحكم بوجود صفة في العبد فارقة بين حركة البطش والارتعاش يحكم بثبوت تاثير فان
صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الكل

كذب

كذب الاول فيكون مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا يتوسط اذ لا حكم للبداهة في تاثير
القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفاء بالقواطع انما حكم البداهة بالدوران
والترتب المحض كما لا يخفى الخ وصف القدرة وجعلها الحيثية معنى وصف القدرة متعلقا
بالفعل وذلك الوصف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل بمعنى انه سبب مؤثر في
حصول ذلك الوصف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا
لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث كانه لو كانت مستقلة في التاثير
لوجد الفعل واما صرف الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليس مخلوق الله تعالى
يلزم الجبر بل للعبد فانها صفة من شانها ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وغير
داع وموجب كما عرفت في ارادة الله تعالى انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن
ذاته تعالى بطريق الايجاب لا يوجب الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد عن ذاته
لا يوجب كونه مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام ليستدعي بسطا في الكلام فنقول
وبالله التوفيق الافعال منها ما يتعلق بها ارادة الله بلا توسط اختيار العبد
بمعنى ان الله تعالى يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد او لا ومنها
ما يتعلق بها ارادته تعالى بتوسط اختياره وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد
في العبد قوة بها يتمكن من الفعل والترك والارادة ترجح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد
احد الطرفين وتفرع عليه قدرته وصرف الالات والادوات المعنى تعلق تعلقه
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل
بحيث لو كانت لها تاثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت ارادة الله
وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف
الالات اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة

وصرف الدواعي اما ان يكون مخلوق الله فالجبر ثابت او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله
قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة
من شانها ترجيح احد الطرفين فان قيل اذا كان الترجيح مقتضى ذات الارادة فما
فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما البتة قلت فائدة التكليف دعاء
لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع
بكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والدواعي الى تحقيق
الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب على
الدواعي صار الفعل طاعة وعلاوة للثواب اولى صح ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا
بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلم حسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب
عليها دون ذلك الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة
متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها
فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق
الذم باعتبار الحيلة والعقاب بطريق جرى العادة وان تعلقت بالحسن يستحق
المدح والثواب كذلك والذم على فعل قبيح لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب
ولو تعلقت ارادته بقبيح علمه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده
فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة اما بارادة العبد فيلزم
التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله
تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة ولا يستلزم الجبر في الافعال العملية
بتوسطها كما ان الباري تعالى ليس فاعلا صادرا بتوسط الارادة المستندة الى
ذاته تعالى بطريق الايجاب والا لزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين
ان تكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان تكون مستندة الى غيره

في عدم

في عدم كونها بالاختيار والتفسير ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان يكون متعلقة
بالقبيح والحسن هذا المحصول ما ذكره في هذا الكتاب في تحقيق خلق الافعال والله تعالى
اعلم بحقيقة الحال وقيل صرف القصد قصد الخ اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة
ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد الاستعمال وذلك
القصد غير صرف الارادة لانه عين القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء
في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد
اكتساب الفعل واما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متاخر بالذات عن
وجودها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة متاخر بالذات
عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتقدم غير المتاخر اذ لو
كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه والسيد الكاشي قال الخ اي ما ذكره
صاحب القيل المذكور اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي
ان لا يوجد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لها الا موقوفا على القصد متاخرا
عنه بالزمان لان قصد الفعل متقدم على الفعل بالزمان على ما تقرر عليه راي
جمهور المتكلمين فلا يكون القدرة مع الفعل بل قبله بالزمان لان الفعل مقارن
لاستعمال القدرة المتاخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرة
مع ان مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل اعني الاشعري انها مقارنة
للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصدين فلان تقدم الشيء
باعتبار ذاته لا ينافي تاخره بحسب وصفه فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته
مقدما على القدرة ومتاخرا عنه باعتبار وصفه اي بالنظر الى الاستعمال
القدرة فلا يثبت مغايرة القصدين كما في قولك لو قتلته فان الزمن المخصوص
باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الزمن متاخرا

عن الموت باعتبار كونه قبلا مع انه مقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول الفاء
في قوله رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي اي كون الفعل عقيب مجموع
صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة
تعقيبا زمانيا بل الحقية بالذاتي لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف حقيقة على
العبد وقدرته وارادته بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من اسباب العادية
التي ليست سببا للاولهية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة اي وان لم
يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب
الشيخ الاشعري قوله فيلزم لا شركة الخ حاصله ان تفسير الشركة بما ذكر يقتضي ان لا
يكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد
بمقدور بل المجموع مؤثر في مقدور واحد ان مذهبه اقبح من مذهب
مذهب المعتزلة لانه يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل هو ناقصة محتاجة الى الآلة
بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان
في ذلك كما لا نقصان في عدم قدرته على الممتنعات قوله وليس الخ اي هو ما ذكره ليس شيء
لان كلا من المؤثرين قدرة الله تعالى وقدرة العبد مستقل بالمعنى دخل في التاثير على ما
ذكر انه اقبح شركة من المعتزلة لان تاثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله وخلقه مؤثرا
مؤثرا فيما ليس قبيح من نفي دخل قدرة الله تعالى بالكلية وجعل العبد فاعلا بالاستقلال
والقياس على الممتنعات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في ذلك الخ قيل المراد لقائل
ان يقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل عن قدرة الله تعالى بتقدير ان المصدرية وهو
ادخل في الفهم وتنظيم المعنى كما لا يخفى قوله اي على عادته وهو هنا ما يدور
عليه الفعل وجودا وعدما كالنار مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف
عليه تأثير الفاعل عادة لا حقيقة وان لم يكن ذلك امر كسليم الملاعة له فان يحقق الشرعي

لاستلزم

لاستلزم نحو الاحراق وما قال الفاضل المحشي من انه لا يظهر الفرق بين كون القدرة شرطا عاديا
وبين كونها علة عادية ليس بشيء وهذا مذهب الشيخ حيث نفى عن شأن القدرة الحادثة التاثير
تسميتها علة وشرطا مجاز وكذا اي بقول هذا اعلاه وقع في كلام الاكثرين من ان شأن القدرة
الحادثة التاثير وانها لم تؤثر الفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى فتسميتها علة وشرطا
حقيقة ثم قال الفاضل المحشي من ان كون شأن القدرة التاثير غير مسلم عنده اصحابنا فلا يحسن الكلام
غير مسلم لانهم انما نفوا التاثير بالفعل لا انه كان شأنه التاثير قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
يعني ان وجه الذم واستحقاق العقاب في ترك الواجبات بمعنى عدم اتيانها وانه لم يكسب القبيح وهو
تضييع القدرة في فعل الحركة بالقصد اليه هذا مبني على ما هو الاصح ان عدم الفعل ليس متعلق القدرة
والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما مر من ان العدم ليس متعلق المشيئة
والقدرة واما من يرى انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق
الذم في ترك الواجب كسب القبيح لا السمع فعطف انه فسر اه ترك الواجبات بعدم الاتيان
لان الترك بمعنى النفس عن عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهي حاصل بصرف
والارادة كما ان كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان الى الفعل الواجب
استحقاق الذم والعقاب فيه بكسب القبيح بالاتفاق ثم ينبغي ان يعلم ان قول استحقاق
الذم والعقاب يستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بقصد الفعل يفيد انه قد لا
يعاقب لعفو من الله وسلامة العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب
كان ملائما للنظر الشرع لا انه حق لازم اذ انه ليس مذهبنا قال بعض الفضلاء انه لو كان
استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الحركة معاقبا بقصد فعل الشر
لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول الاصح ان المعفو هو خطور
التردد والقصد واما القصد فلا قال في ط تمهيد الموفق ثم اعمال القلوب من الكفر
والنية بل يشمل لا اتفاق بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه خطر

بباله ولم يعتقد ولم يؤد ذلك فانه لا يكفر وان كان كفرا الان ذلك الخطر الخ مما لا يمكن الاحتراز
عنه فاما اذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسئل ويحاسب لقوله تعالى وان تبدوا
ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسؤلا لانه قد يقع العفو من الله تعالى وسهو من العبد او نحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عذب
بذلك كان عدلا اي تنظر الخ لانه حق لازم ليس فيه بهتانا وهو لا ينافي الخ اي كون التضييع سببا للذم
والعقاب في ترك الواجب لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات لانه اعرض عن صرف القدرة
اليه على ما يجري فيه واضح التكليف يعتمد الخ حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكف وضيع
باختياره صرفها الى الايمان الخ واما قلنا انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب وان كان من المنهيات
الا انه من المتروك فيجوز ان يكون وجه الذم والعقاب فيه مغايرا لما في فعلها قوله وهذا الكلام
الزامي الخ اي هذا الدليل على وجه المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتأثير
القدرة تحصيل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل لزم وقوع الفعل بلا
استطاعة لكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اي وان
لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان
استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة ممنوع الا اذا دخل الاستطاعة في وجود
الفعل عندهم حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فانه قد عرفت ان الاستطاعة
عندهم اما علة غائية او شرط عادي له وعلى التقدير يستحيل وجوده بدونها عادة
اقول ان كان المدعى الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يحمل
الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جري العادة وهو لا
يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق
جري العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمل على الاول بناء على الظاهر عبارة
في قول الشرح واذا كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل قوله

فلا

فلا ينقض بقدرة الله تعالى الخ اي حين اذ كان مقارنة القدرة الحادثة دليله مبني على
امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقرير النقض انه لو كانت القدرة
مع الفعل لا قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل
فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل
بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بالمقدورات فقد ثبت تعلق القدرة
بمقدورها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح الموا
قف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي ممتنع البقاء و
والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل بلا قدرة
بخلاف القدرة القديمة فانها باقية في ذاتها والا زائد فلا يلزم من تقدمه على وجود
المقدور محذور ليست من قبيل الاعراض عندهم لان العرض عبارة عن ممكن يكون
تحيزه تابعا لتحيز غيره والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه لا ينفي وجود المثل الخ
يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل كلا سبقها
مثلا اولا وليس نفي وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليلكم لا
يدل على وجوب المقارنة لان ان يوجد قبل الفعل لجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال
على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فيكون قبل الفعل مقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم
وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث اه حاصله ان نفي وجود المثل السابق
في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جوازها قبله
حيث قالوا لا بد للقدرة من مثل سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز
على ما ستعرف فالنزاع بين الفريقين في ان الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ
واصحابه القدرة حادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة
القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال الفعل ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة

قال الاولى

قوله لانه لابد من مثل سابق فالصواب ان يقول لابد من قدرة سابقة لان وجود المثل
انما هو عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل بتجدد الامثال
واما عند من ينفي بقاءه حال الفعل ويقول ببقاء الاعراض فليس عنده مثل سابق
بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف كما لا يخفى قوله يرد عليه انه يجوز ان يكون آه
حاصله انه انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الذي يحدث فيها اي في حالة الثانية
امرا موجودا حتى يكون عرضا فان قسم الموجود الممكن واما اذا كان امرا يعتبره العقل
فينتزع من غير ان لم يتحقق في الخارج زائدا على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية
النفسانية من حيث استحكامها في موضعها فلو بتعاقب الافراد والامثال
يسمى راسخة وليس الرسوخ امرا زائدا عليها في الخارج كما لا يخفى قال بعض
الافاضل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح بقوله وفيه نظر لان حاصل
قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء الشرط لا انه لا يلزم
منه عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه
في الاولى بحكم الجواز وجود شرطه في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري
فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض وغير ذلك من الامور المذكورة
اقول المقول الشارح مع ان القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء
ينافي ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية ليست مساوية للقدرة
الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز
ان تكون الحادثة في الحالة الثانية امورا خارجية تكون شرطا للتاثير يا
فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتامل قوله وهو الامام الرازي الخ قال في المواقف
قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة
فلا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق على القوة

القوة المستجمعة لشرائط التاثير فرفع ... بالنسبة الى الكل ... منه

مع القوة ويقول لمجمع بينهما الكلامي اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير والمعتزلة ارادوا مجرد القوة فنازع قوله
الا ان الشيخ لما لم يقل بتاثير قدرة العبد اورد عليه ما قال الامام الرازي من ان القدرة اي وما ثبت ليست مؤثرة
دوجم عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بها هو القدرة القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير حاصل الدفع
ان المراد بالتاثير ما يعم الكسب فيكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء
كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ فهذا كما حال القدرة مع جميع الجهات التي يحصل
اي بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه و

صح البياض

الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سابقة عليه قوله وفي كلام الآمدي
الخ اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة الحادثة ليس من شانها التاثير وانما لم يؤثر
بالفعل لانه متعلق بها وقعت بقدرة الله تعالى حتى لو لم يسبقها قدرة الله تعالى لكانت
كافية في التاثير وحينئذ لا اشكال في صحة ما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التاثير الى
الكسب كما لا يخفى قوله يعني بتعبيرهما في البحر انما في القيام بهذا الان القائل ان يقول يعني
الا اختصاص الساعة او لتبعية الحكم بان الشيء نعتهم ولا نسلم اي وان
لم يمتنع قيامهما معا بالمحل بل جاز قيامهما بالمحل من حصول احدهما وضعا للآخر بان
يبقى السواد باقيا او لا بالعكس اي يبقى البقاء بالسواد قوله ووجه الصورة الخ
حاصله انه يجوز ان يكون من الامرين اللذين لهما خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة
للآخر دون العكس والامام لم يذكر وجه الصورة لمقدمتين الاوليين لانه قد مر
ذكرهما في الشرح قوله يعني ان التكليف وصفا اضافيا الخ يعني حاصل الجواب
ان التكليف ومعناه المتعلق ذلك لكونه سببا والآلة سالمة عن الآفة والتكليف
يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا له حال متعلقة ضمنا وهي

وتعبيرعنها ثانيا بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات قوله واما قوله الاستطاعة
وصفة ذاتية لهم الى آخره واما توجيه جواب الشارح بان السلامة مطلقة وان لم تكن وصفا لكن المراد
سلامة اسبابه وهي وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف
كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بها فمردود
ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا لهم والا لما صح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له باعتبار
متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بما هو صفة بحال متعلقه ولان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة حملها
في ضمن تركيبها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك مع صحة
[illegible] طرفي التحليل وذهب بعض من يقتدي بكلامه الى ان الشارح جعل قوله واما كون
الاستطاعة وصفا ذاتيا لهم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه دخلا في تقرير الجواب
وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان فان لا فرق بينهما الا
بالاجمال والتفصيل ولنسلم ان الاستطاعة وصف ذاتي له والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله
وقولنا ذو سلامة اسبابه انما يفيد الى جواب السؤال وهو ان يقال انه لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب
لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح التفسير بذلك وحاصل
الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لا كونها صفة ذاتية له حتى يفيد صحة
التفسير ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه جعل قوله والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مصادرة وان امكن الدفع
بالتكلف واما ثانيا فلان قوله قولنا ذو سلامة اسبابه كلاما على السند الاخص وهو
خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور لا يضر لان فيه تسليم صحة تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب فلا حاجة الى دفعه واما ثالثا فلان اسلوب الكلام يابى عن ذلك كما لا يخفى على
من له ذوق سليم وطبع مستقيم قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل الى آخره اراد به السيد الشريف
وحاصل التأويل ان القوم لما فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لم [illegible]
في ذلك الا انهم لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث لو سلمت اسبابه

واعتمدوا

واعتمدوا على ظهور ان الاستطاعة صفة المكلف وان السلامة ليست صفة له فلا حاجة الى التقييد بما ذكر
في تعريفها معنى صفة له اعني كونه بحيث لو سلمت اسبابه [illegible] له اسبابه عليها ونحوه وكذا
الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقه مثل قولنا في الدلالة المعنى من اللفظ وزيد في
ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشيته على التلخيص وقد
سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتدبر تحرير المقام الى آخره اي تحرير مقام النزاع
على ما هو راي المحققين والا فقد حكي عن امام الحرمين والامام الرازي جواز التكليف
بالمحال بل الوقوع مستدلين بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال انه بالعبث كما في الحديث
نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك للاصلين الاول انه لا
تأثير لقدرة العبد في افعاله فهي مخلوقة لله تعالى ابتداء والثاني ان القدرة لا تكون الا
مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدرة
ليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده تكليفا بما لا يطاق على ما ذكره
المحشي ولانه لا معنى لتأثير العبد في افعاله الا القصد اليه باختياره واجراء
الله الفعل عقب قصده والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة
المقارنة قوله ما يمتنع في نفسه كاعدام القديم وقلب الحقائق قوله ولا يمكن
اما بان لا يكون من جنس ما تتعلق به القدرة الحادثة كخلق الجواهر او يكون لكن من
نوع او صنف لا يتعلق به التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء
كالايمان بعد علم الحق في علم الله وارادة عدمه ممتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه
بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول لا يجوز الى آخره اي التكليف بالممتنع الذاتي
لا يجوز الى آخره ولا يقع اتفاقا من المحققين من اصحابنا وانما قال من المحققين لانه
بناء على تجويزه الامامين على ما مر واستدلوا على ذلك بانه لو صح التكليف
بالمستحيل لكان مستدعي الحصول اذ لا معنى للتكليف الا الطلب واستدعاء الحصول

واللازم بطلان الطلب فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتاً
ويلزم منه تصور الامر على خلاف ما هو فان المهية مباينة ثبوته والالم تكن ممتنعاً
لذاته وهو اي التصور الاربعة بالبين وقع هذا الكلام في شرح المختصر العضدي قوله
والثانية لا يقع اتفاقاً وهو البياض والسواد الآية والاستواء قوله يجوز عندنا
الخ اي يجوز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان
قيل يجوز التكليف الجماد ويسكن لك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محلاً للتكليف
لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد قوله والثالث يجوز ويقع الخ فان من مات على كفره و
اخبره الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصياً اجماعاً ولو لم يقع التكليف لم يعد عاصياً
فهذا توجيه ما قيل الخ يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدم وقوعه توجيه قيل
ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما
لا يمكن من العبد واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها
والشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول الا بعدم الخ دفع لما يتوهم من انه اذا كان
مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف فيه لان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه
حاصل الدفع ان من يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد بهذه المرتبة اي الثالثة
من مراتب ما لا يطاق نظراً الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجه الخ اي قد وجه الخ فيما بين ان القدرة
غير مؤثرة في الفعل عند الشيخ وغيره مطابقة على ان التكليف قبل تمكن التكليف بما لا يطاق بهذا الاعتبار
قوله اي بما يمكن في نفسه الخ يعني ان المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع
في الجواز فان النزاع انما هو في جواز الخ والتكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفاقاً وبالثالثة
جائز وواقع اتفاقاً قوله وذلك ان تأخذهما الخ اي لكن اذا تأخذ القولين على الاطلاق
ولا تقييد بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع
مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع الافراد لانه موضوع لحصة من الحقيقة

قوله وذلك ان تأخذهما اي الامكانين المثبت والمنفي على الاطلاق اي بدون التقييد بقولك في نفسه
لانه اي حينئذ يلزم لا يستلزم الشمول اي شمولاً غير المقيد اما الممتنع فلان الممكن لا يشتمل الممتنع
واما الممكن المتعلق بعدمه علم الله تعالى وارادته فلانه ذكر عدم النزاع في وقوع التكليف به آنفاً بقوله
فلا نزاع او لانه لا يعد مما لا يمكن نظراً الى امكانه من العبد في نفسه وفيه ما لا يخفى على من يتأمل ادنى تأمل
محتمل لحصص كثيرة منها غير معين ولا شمول الا ترى ان من قال اكرم رجلاً ولم يستلزم الامر بالعموم
جميع الرجال والنهي فكذا الحكم بعدم وقوع التكليف بما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا
لا يستلزم الكون في جميع مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ذلك اي بان تأخذهما الامكانين
وقال ذلك التقييد لامكانين على الكون في نفسه ولا يمكن من العبد في نفسه القدرة في نفسه وهو لا يستلزم شمول
الممتنع لانه خارج بقرينة قوله انما النزاع ولا يخفى انه لغو من الكلام لا مدخل في المعقول
اصلاً قوله وقد يقال ان ابا لهب مكلف بالايمان الخ يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان
عبارة عن تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم مجيئه من عند الله تعالى ومنه جملة ما علم به
ان ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن وان يصدقه في ان لا يصدقه
وانه محال لان اذعان الشخص بما علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل وايضاً ان
الشخص اذا كان مصدقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً فاذا كلف بتصديقه بعدم
التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه
في الاخبار بانه لا يصدق فمع وقوع التكليف بالممتنع لذاته فضلاً
عن جوازه قوله وفيه بحث لانه يجوز الخ يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق
الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن
بعدم التصديق لعدم العلم له بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفاً بالممتنع لذاته نعم ان
خلق العلم بالعلم ضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون من مرتبة الوسطى وفيه
انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما سبق انه لا يقع التكليف
اتفاقاً وايضاً ان هذا الجواب انما يتم لو بين استحالة التصديق في ان لا يصدق بان
اذعان ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بين بان التصديق في الاخبار بانه لا
يصدق فيه في شيء مما جاء به يستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار ايضاً فوجوده
انه شيء مما جاء به ووجوده مستلزم للعدم فيكون محالاً فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير

ولحاشية في سوق الشرح من قوله وما يمتنع مولوي قلي احمد
والا بطالة في ... ايضاً في ... ابن

لانه خارج من مورد ما يمكن وكذلك لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد

مجيئه

به في ان لا يؤمن

فتأمل

التقدير بدل

ما ختاره ههنا في هو الصدى ويكن الجواب على هذا التحرير بان الايمان عبارة عن التصديق
بجميع ما علم مجيبه فمعنى لا يومن به رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الحكم
تامل وفي قوله والذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرناه من المنافات والذي الايمان
يحسم مادة الشبهة الى هذا ما ختاره السيد الشريف في شرح المواقف وحاصله ان الايمان
في حقه غير مستلزم للمحال اذ الايمان هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق بانه
لا يومن المستلزم للمحال انما يكلف به اذا علمه ووصل اليه بخصوصه وهو ممنوع وعلم الله وخبره
الرسول لا يقتضي ذلك فهو كقوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولا يلزم من تكليفه بالتصديق
بخفي الله الجواب انما يدفع الشبهة على الوقوع لا على الجواز لان وصول ذلك الاخبار اليه
ممكن والمعلق بالممكن ممكن وفيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص وهو مستبعد جدا
لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص لو صح هذا
التقرير لكن ما ذكره الشارح بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي
نقض اجمالي وحاصله انه بتسليم جميع مقدماته باطل لانه يلزم تخلف الحكم في مادة ابي لهب
دفع التكليف بالايمان بالعلم على الجواز مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان
جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله
حيث اخبر عنه بانه لا يومن مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية الى دفع ما يتوهم
في ان المدعى ان لا شيء من المتولدات بكسب العبد والدليل انما ينقض عن المتولدات
لذات الغير القائمة بمحل القدرة واما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل
بعد النظر القائم بمحله والالم الحاصل في الضرب لنفسه وغير ذلك وحاصل
الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة فينا كحالنا
بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ان ليس شيء منها مقدورا لنا ولا تمكن في عدم حصولها
نعلم انه لا اثر في جميع المتولدات ويرد عليه ان عدم التمكن الى حاصله انه

اريد

اريد بعدم التمكن في عدم حصولها عدمه قبل مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم لكن عدم التمكن
بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه كسبا للعبد الا ترى ان نقل المباشرة لا يمكن تركه بعد مباشرة
ما يوجب حصوله اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات
قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال الكلام المذكور مبني على نفي المباشرة الممتدة زمانا والمتولدات
الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا حصل الالم فدام ممتدا زمانا فانك لا تقدر
على دفع امتداد هذا الالم في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربته ضربا ممتدا زمانا فانك
اذا اردت ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على تركه وامتداده فظهر
ذلك ان لا اثر للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ثابتة قائمة بمحلها بمحل القدرة
ولذا لا يمكن العبد من ترك امتدادها كما عرفت بخلاف الافعال الاختيارية الممتدة زمانا
فانها قائمة بمحل القدرة مع ان العبد يمكن من تركها متى شاء وقس على هذا المتولدات
الغير الممتدة اذ لا قائل بالفصل انتهى وما ذكره كلام اوهن من نسج العنكبوت لانه
يمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة ويتحقق حين مباشرة اسبابها مثلا
حين مباشرة الضرب لما تمكن من الضرب ضربا شديدا فيحصل الالم ممتدا وضعيفا
فيحصل غير ممتد لعدم المباشرة على تحديد في افعال المباشرة ايضا فانه يتحقق الضرب لا القدرة على
عدم مباشرة ضرب ممتد وعلى تقدير تسليم فعدم القدرة على امتداد ما لا يدل على
ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا مقدورا لكن لا بد له من دليل آخر ولو لم يقتل
لجاز ان يموت الى آخره على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت
ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداد العمر الى آخره على ما ذهب اليه جمهور المعتزلة
من انه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو اجل ولا قطع بالموت بدل القتل على ما ذهب اليه
ابو الهذيل منهم فانه يقول الولم يقتل لمات بدل القتل فليس بالزوم بحيث يلزم الى القاتل قطع
اجل قدره الله تعالى وعلمه وهو محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى

بانه لا يقبل وهو لا يثبت مع كذا في شرح المقاصد قوله اي لم يوصل اليه الخ يعني انه تعالى
لو قدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله بتغيير الفاعل في لم يوصله
صلة راجع الى الله تعالى لا الى القاتل على ما زعم الفاضل الجلبي حتى يرد عليه ما قال من ان التعبير
لم يوصله مبني على ان يكون عبارة الشرح بكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل بكر الواقع في كثير
من النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل وهو لا يوافق قوله مذهبهم اي المعتزلة والمراد اكثرهم لما
عرفت من خلاف ابي الهذيل وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف الى المقتول من هذا
التحرير ان الفرق بين مذهب جمهور المعتزلة واهل السنة ودفع ما يتوهم ان الاجل ان
الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان
فسر بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل العبد لم يكن كذلك قطعا من غير
تقصير فلا فرق فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين و
الجواب ان المراد باجل المقتول هو زمان بطلان حيوته بحيث لا يتخلف عنه التقدم
ولا التأخر على ما يشير اليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ...
الجلال انه هل يتحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان مات وان لم يقتل
لعاش الى كذا قرر السؤال والجواب في شرح المقاصد ولعله يجوب باختيار
ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع
وهو لا يصلح محلا للخلاف لانه لا يمكن مع عدم تحقق ذلك في المقتول لجواز تخلف العلم عن المعلوم
لجواز ان يعلم تعالى معدوم موته بالقتل مع ثبات الاجل الاول لا يمكن التخلف عنه قوله ولا يستقدمون
لا يستقدمون الخ يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء لا على الجزاء
معنى الاية اجلهم اذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكن اتى اجل لا يستقدمون عليه ايضا هو وكل امة
المشهور ولا يخفى عليك ان فائدة تقييد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط
غير ظاهر ولا يصح مع ... ولا القائم السليم ان يكون معطوفا على لا يستأخرون

قال

قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وليس بجار وتعلقه بذلك على ان
عند مجيء الاجل كان يمتنع التقدم عليه وقوله مع ... كذلك يمتنع التأخر عنه وان كان
ممكنا عقلا وذلك ... ما قدر الله تعالى وعلمه محال والجمع بينهما فيما ذكره كالجمع بين ... سوف
التوبة ثم تاب عند حضور الموت ... من مات على الكفر في نفي التوبة عنهما في قوله تعالى
وليست التوبة للذين يعملون السيئات الاية ولعل مراده ما ذكر في جوهر المطول انه عطف
على الجملة الشرطية على ان يكون معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيره
على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة لم يشهد ...
على سوداء ولا ينفع فلا يرد عليه ما قال الفاضل الجلبي من ان خبير بان هذا المعنى حاصل
بذكر الجزاء بدون ذكر قوله تعالى لا يستقدمون فالحق انه معطوف على مجموع الشرط
والجزاء على ما هو المشهور قوله المسئلة بديهية الخ يعني ان المعتزلة ادعوا الفرق
في هذه المسئلة وقالوا الاستدلالات المذكورة في بيانها تنبيهات في طلاق ...
لفظ الحجة عليها تنبيهاتهم حيث قال احتجت بطريق الاستدلال لكونها في صورة الحجة ...
... السابقة ... في ادعاء الفرق وما ذكره الفاضل الجلبي في ان ... ادعى
الفرق من المعتزلة ابو الحسين ومن تابعه والجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية
وما ذكره الشارح بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور من المعتزلة فلا حاجة الى حمل
لفظ الاحتجاج ... على التنبيه فليتأمل قوله لان المعتزلة ... ادعوا الفرق في كون موت
المقتول من فعل القاتل كما في سائر المتولدات قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم
يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل ... لو لا
الفرق كما ادعوها في سائر المتولدات انتهى ومحل الخلاف الذي نقل بين ابي الحسين
وغيره من المعتزلة انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم
فابو الحسين يدعو الفرق في كونها فعل العبد وجمهور المعتزلة يستدلون عليه فتأمل

المجازية ... جزاء ...

الحسين

او ابن الراوندي يقول انما هو حادث لا محدث له والنظم ان كلا من فعل الله تعالى الا من فعل العبد
الى غير ذلك من الاختلافات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف في شرح المواقف
يرد عليه لا الواقف الحقيقي الى المفهوم من كل الشارع ان الاجل هو الزمان الذي
يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتاخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف انما هو في
تحقيقه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما اربعين مثلا والاخر
سبعين على تقدير يلزم تعدد الاجل قيل الى اربعين محصل الجواب انه تعالى قدر عمره اربعين
على تقدير وسبعين على تقدير على ان تعدد الاجل محصلا وقدره سبعين بحيث لا يتصور
التقدم والتاخر عنه يعلمه بان طاعته تقرب سبب الثنيين فيصير مقدار سبعين سبعين
او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة الى ان المراد بان الطاعة تزيد في العمر
انما يريد فيما هو المقصد الاهم من العمر وهو اكتساب الكمالات والخيرات والبركات التي
بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بسعادة الابدية فان قلت قال المعتزلة ان
الاجل حاصل الخلاف ان الاجل بحسب هو الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه
الواحد عند غير الكعبي الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم
عند المعتزلة وقال الكعبي انه متعدد احدهما القتل والاخر الموت والمقتول لم يمت
عنده بناء على ان القتل فعل العباد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى مفعول له
صنعه اي تناول الحيوان للاكل بالتناول المشروب ايضا
وقد يفسر اي قد يفسر الرزق ما ساق الله الى الحيوان فينتفع به سواء كان
حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غير ذلك وهذا التعريف
هو المعقول عليه عند الاشاعرة فعلى هذا اي فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون
العوارض رزق لانه مما ساقه الله تعالى فانتفع به وفي جعلها رزقا بعد لا يليق
لما دريه الوف انه مرزوق ويلزم ان كل شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به من

التي توجد بطريق العادة م

يفرحه

غير جهة الاكل وينتفع به اتلفه بالاكل ويوافق اي يوافق هذا التعريف قوله تعالى ومما رزقناهم
ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا
يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير وقد يوفق اي وقد يوفق على تقدير تفسير الرزق
بالمعنى الاول بان اطلاق الرزق على مجاز لكونه بصدده والاخلاف اي وان كان
المراد المجهول الكائن بمعنى الاقوال في التعريف الشرعي تعريف الرزق بمعنى الاضافة الى
الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم كما صرح الشارح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف
الخ فحينئذ يندفع بملاحظة الحيثية اي حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية اي
مملوك بالكل الاكل من حيث انه مملوك بانه يكون ما ذكرنا في الكلام اورد فيه انه ينتقض التعريف
بلحم الحمير والخنزير اذا اكلهما مع حرمتهما فانهما مملوكان له عند الحنفية وعليه فيصدق عليهما
اذا اكلهما انهما مملوكان للاكل اما كونه مع كونهما حرامين واما قلنا يندفع لانهما من حيث
الاكل ليسا مملوكين له وفي بعض الكتب الخ اي قيل في شرح نظم الاول ان هذا
الحرام ليس بملك عند المعتزلة فحينئذ انه فارغ ينتقض بالحمر والخنزير ظاهر لعدم كونهما مملوكين
مع انه طولها وفي نحو دابة في الارض الا انه قال ذلك اذ يجوز ان يكون المراد كل دابة مرزوق واو
الحكم على الكل على سبيل التغليب لكن خلاف ظاهر يقتضي ان يكون كل دابة مرزوق ومع
ان الدواب لا يتصور في حقها ملك وكذا الخ رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم
الخ قال الحلبي المدقق والعلم كان قولهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك
او المنتفع ذو عقل يرد ما كول الدواب عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول فلا يصح قولهم
وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في المواقف قوله
معنى لا يكون ذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون الا المكلف الا حلالا لا بقرينة
النزاع في رزق العبيد الذي يطلق الرزق الخ من الدواب ايضا فحكم كونها لا يمنع من
الانتفاع به بالنسبة الى العبيد والاماء اذ لا ملك لهم الى الحلبي المدقق والعلم الى قوله

ما لا يمنع من الانتفاع ان كان المراد بلفظ ما ملكه وبالمتنفع ذا العقل رد ما كول الدواب
عليه ايضا فلا وجه لتخصيصه بالاول وح ورد فلا يصح قوله وذلك لا يكون الا حلالا لان الدواب لا يتصور
في شقها حل ولا حرمة على ما في المواقف ادور معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون
بالنسبة الى المكلف الا حلالا الا ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق ازل على
رزق الدواب ايضا كما يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال المطلق
فلا يرد ح وجه رزق الدواب على تعريفه قال وجيب عنه الخ اى جيب عن هذا الاعتراض
بحيث مندفع على التعريف الثاني بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع
الا انه اعرض عنها واشتغل باكل الحرام لسوء اختياره واما النقض على التعريف الاول
فغير مندفع حيث عبر فيه بالاكل قال وعلى الاول منقوض بجنبات الخ اى على ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون
من اكل الحرام مرزوقا وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن
مات ولم ياكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو باطل بالاية المذ
كورة كما هو جواب الخ عن هذه المادة فهو جواب عن تلك المادة فان قالوا الا ان وجود مثل
ذلك الشخص فانه قد ينتفع بدم الحيض والحيوة دائما لقوى الحيوانية فكذا القول في دفع
في اكل الحرام وهذا النقض انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير
مرزوق بالاية المذكورة على ما في شرح المقاصد واما اذا ثبت بكونه خلاف الاجماع
قبل ظهور المعتزلة على ما في المواقف فلا يرد ذلك لا يخفى قال وايضا فيه فوت مقابلة الخ
اذ لا مقابلة بين بيان طريق الحق وبين وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا او هو
ظ مع ان المفهوم من الاية والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهما قال وكذا
قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ اى وكذا الدلالة مجاز في الدعوة وبيان طريق الحق
في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم الخ على الكفر بعد خلق الهداية فان استحباب العمى عما هو
كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحناه لهم على

الآية لامتناع حمله على الحقيقة اذ لا معنى لاستحبابهم العمى م

بيل

قال وعند المعتزلة بيان طريق الصواب البيان الاظهار فلو اريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب
لم يوافق الاية والحديث المذكوران ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انه صواب طريق الصواب فهما يوافقانه
لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله تعالى الاهتداء فيه ولم
يهد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا
اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان
سبيل الرشد ويشهد لهم معاصرهم قال فاستحبوا العمى اى الكفر على الهدى اى على الايمان قال
ويحتمل ان يكون الخ اى ويحتمل ان يكون الهداية في الاية على معناها الحقيقي ويكون المعنى اما
ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم
تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون اه اذ كذلك اذ لا دلالة لسياق الاية ولا لحاقها
على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم فاستحبوا العمى كناية
عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة قال لكن يكذبه
ورد ايضا الخ اى ويرد على هذا المعنى ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدى وبعضهم
وبيان طريق الصواب يعم الكل فلا يصح بتغيره قال وايضا يقال في مقام المدح الخ يعني انهم
يقال في مقام المدح فلان مهدى فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين
له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزم قال والنقض
الاول ضعيف لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الاية والحديث و
يلزم الاعتراضات الثلاث التي ذكره الخ اما لو اريد به اظهار طريق الصواب فهما يوا
فقانه لان الرسول لا يمكنه بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو مخصوص بخلق
الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورات ايضا كما لا يخفى قال ورد ما يقال الخ اى ما يقال
ان البيان وان لم يستلزم حصول الهداية الا انه يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو
فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدحوه
بان الاستعداد التام للحصول المقارن مع عدمه يقتضي الذم عليها فضلا عن
ان يكون مدحا قال وفيه بحث اى فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد
والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما يتحقق هو باعتبار مقارنته بعدم الحصول وهذا
امر خارج لا ينافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويكفي ان يقال اى او بقوله
انه يقال في مقام المدح فلان مهدى انه يقال في مقام المدح الذي يق فيه مهتدي مهدي

بالمهدى اذ لا مدح بالحصول اذ لا مدح الا وان كان تاما مع عدم الحصول لنقيضه وقد يكون لنقيضه بل بفضيلة مجتمع مع نقيضه مقام الذم

من حيث انه صواب م

في المدح
المهتدي

بمعنى انه لا يفرق في مهدي ومهتدي في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم حصول المقصد وفي
الاهتداء المذكور ولهذا التحقيق قوله نعم يمكن الجواب اي نعم يمكن ان يرتقي في دفع ما يقال ان الهداية اذ ان يمكن في
نفسه عام للكل فلا يثبت المدعى وكونه تاما او غير تام ومبهم غير معين قدره حتى يصح ان
باعتباره قوله ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم الخ يعني انه لا يصح تفسير الهداية
ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية يتحقق بالشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي
عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس
كذلك قوله ويرد على هذا الجواب اي على التمسك بالاية بانه يمكن في التفسير بخلق الاهتداء
ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضي عدم حصوله فلا بد ان يحمل
على الطلب والحمل على المجاز اما زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او على التثبيت والدوام
عليها على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله يمكن ان يرتقي الخ اي يمكن ان
يرتقي في دفع ما يفهم من كلام الشريف من ان ما ذكره الشارح مخالف ومناف لما هو المشهور
ما هو المشهور هو المعنى اللغوي او العرفي وما ذكره الشارح هو المعنى الشرعي فلا منافاة
بينهما قوله اذ الاصلح الخ اي الانفع له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله او لم
يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح الخ اي بل الانفع في الدين الوجود والتكليف
والتوفيق بتنعيم المقيم الخ فيه لكونه على طريق التنبيه قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى
الخ يعني الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر في الانفع جانب علم الله تعالى
وقال الاول علم الله تعالى لكونه سبب توفيقه للايمان وتنعيم الجنان على ما ذهب اليه الجمهور
البصرة واما اذا اعتبر في الانفع جانب علم الله على ما ذهب اليه الجبائي وتابعوه
فيكون الاصلح في حق الكافر الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل فظهر
عدم ورود الاشكال المذكور اصلا هذا واما على ما ذهب اليه البغداديون من ان معنى وجوب
الاصلح وجوب الاوفق بالحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والتحشي وقد مر فتذكر

الكتاب

الكتاب قوله فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور لغرض الحفظ العاصم له سفاها يكون في الاقوال الكلية
واذا كان الاصلح واجبا على الله تعالى يجب ان يحصل تركه عنه لاستلزامه البخل والسفه والجهل على الله
على ما قالوا لو امكن لزم ما ذكر والله لم يزل بعد ولم يتوقف اختياره لانه ليس مثل ذلك الفعل ولا شيء
لطلبان لا يمكن له تركه وان قيد الاصلح المقدور بغير الحفظ لانهم قالوا الاصلح المقدور لغرض
واجب عليه تعالى بل يجب تركه كاحياء الطفل والتكليف والتوفيق بتنعيم المقيم فان ذلك
وان كان اصلح له في الدين الا انه مفسد له اذ لو كلف بحمل لطغى ويكفر ويقع في العذاب
الاكبر قوله وحاصله ان الاصلح لا يستوجب علينا ان ترك الاصلح يكون بخلاف الحكمة
لان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المصلحة وان لم يكن
اصلح بالنسبة للعبد فلا يكون جلالا وسفها بل رعاية لمصلحته واما ان الاصلح للعبد يجب
عليه لانه محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية للمصلحة الاخرى قوله
قيل عليه الخ اي المولى الخ اي قيل عليه ما ذكرتم من جواز ترك الاصلح لا لاقتضائه الحكمة
والتماسه المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا
اداه الحكمة على ما قال الزمخشري في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر فذلك ليس بخارج عن حكمتك
يعني ان عدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا يعملون لكن ان
تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف مقتضى حكمتك
قوله وجوابه انه لا دلالة في كلام الخ يعني ان كلام الزمخشري لا يدل على ان عدم المغفرة
اصلح حتى تكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضاء الحكمة ووجوب عدم المغفرة
عندهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استحباب الكف الوفاء على ما هو مذهبهم
من وجوب استحقاق الوعيد واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة
اصلح فمعنى كلام الزمخشري ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك انه على تقدير

قوله وجوابه ان منع ما يكون في قوله حاصله او فيقال فتركه اي ترك الاصلح وقوله رعايته اي رعاية الاصلح وقوله قال الزمخشري يعني صاحب الكشاف وانه من المعتزلة وقوله اي ان تغفر لهم هذا مقول قال وقوله لا دلالة في كلامه على ان يجوز ليس مراده ان القائل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراد ذلك القائل ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة ترك الواجب حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة ترك عقاب الكفار فيعلم من ذلك ان الزمخشري يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت المغفرة

اي تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضاء الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك انه يكون في نفسه اصلح لان كونها اصلح موقوف على وقوعها ووقوعها في حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم المحال ولو سلم ان الاصلح على تقدير المغفرة اي في عدم المغفرة فلا نسلم انه يلزم جواز ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة على تقدير المحال الذي هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك ذكر محالا في نفسه لان معقولة الكفار محال عندهم على الله وترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة معلق به والمعلق بالمحال محال ولو سلم جميع ما ذكرنا من الكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشري قال الفاضل المحشي وقيل انه يقول ليس مراد ذلك القائل ان في الكلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري جوز ترك الواجب اذا اقتضت الحكمة حيث جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضت الحكمة فيعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كل منهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة وقد يجاب لا نسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر لجواز ان يكون له خصوصية بها يستحق تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه بحثا يرد على ما ذكره المحشي

قوله وههنا بحث الخ اي في الجواب الذي ذكره المحشي بحث وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضاء الحكمة لكن لا يستلزم انه ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك بخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله رعاية الحكمة وهو مذهب اصحابنا لا وجوب عليه صلاة لوجوب المذكور لا لرحيم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال الخ اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى نفي وجوب الخصوصيات على ما يقول المعتزلة من وجوب اللطف كبعث الرسل وعقاب العاصي وثواب المطيع على الالام والاصلح لا نفي رعاية مطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم تعالى قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة الخ يعني معنى وجوب الشيء على الله اقتضاء الحكمة مع كونه

قادرا على تركه فهذا غير الوجوب الذي يطلقه اهل السنة وليس معناه استحقاق تارك الذم قوله وجوابه انهم جعلوا الحاصل ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو المصطلح عند الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال بما يقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تعالى فيجب لزوم ان يكون ترك ما يقتضيه الحكمة مستحيلا اي فيجب ذلك الترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدور ما يقتضيه الحكمة لازما لذاته تعالى باقتضاء الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا ان الصدور لازم وتركه بالنظر الى ذاته ممتنع لكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح ووصف الحكمة واما تخصيصها عند اهل السنة فلا نقول ان يستحيل تركه خصوصيات ما يقتضيه الحكمة ولا يستلزم نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء على نفي الحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح واللطف وعقاب العاصي وثواب المطيع عقلا قبيح لا يجوز على الله وحكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به يستلزم محالا على الله فيلزم ما لزم الفلاسفة من نفي الاختيار قوله ويستندونه الى العناية الازلية اي يستندون تلك العناية الازلية اي يستند وجود الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وان كله نعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير والجود في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اي ولهذا اضطرب فالخ اي لاجل ان الوجوب بهذا المعنى راجع الى مذهب الفلاسفة اضطربت المعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان جاز تركه فلا يكون شيء من طرف الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر حتى يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان جاز ان ينقلب قوله وجيب بان الوجوب الخ اي اجيب عن قول المعتزلة بان الوجوب بهذا المعنى لا يسمى وجوبا اذ يكون حاصله ان الله تعالى لا يترك بحسب العادة وليس له الوجوب

في نفسه بل الاطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله والعجب انهم اي العجب من مشايخ المعتزلة انهم لا يجعلون
ما اخبر به الشارع من افعاله تعالى من تجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر والتعذيب وامثالها
ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو اخبار الشارع على انه يفعله البتة فان معنى الوجوب
على ما قالوا متحقق في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي اوجبوها
عليه تعالى من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم مع انهم لا يجعلون تلك الامور
واجبا عليه تعالى وتقدس لانه اي الكل على الاطلاق وله التصرف كيف شاء فلا يتوجه عليه الذم
اصلا على فعل من افعاله بل هو المحمود في كل فعاله وهذا ابتناء على بطلان كون الحسن والقبح
للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم فهو حسن والعرف العامي بالوجوب العقلي عليه بمعنى
استحقاق تارك الذم ينكرون ذلك وفي تقييد قوله لا الوجوب بالاتفاق اشارة الى ما ذكرنا من
ان المعتزلة لا يتفقون في ان لا معنى للذم لانه اي الكل على الاطلاق قوله ما قيد بالامكان
النظر من اطلاق لفظ الامكان ههنا انما ذكره في بحث الرؤية من عدم كفاية الامكان الذهني
في الحمل على الظواهر اذ المراد به الامكان الذاتي المفسر بحكم العقل بعدم امتناعه لكن
لا بد في الاستدلال عليه اذ لا حكم العقل بذلك بل غايته التوقف مع ان القوم لم يعتبروا
فالحق ان المراد الامكان الذهني فانه كاف في الحمل على الظواهر على ما عرفت في
بحث الرؤية وقد يكون المراد في الممتنعات العقلية الذهنية اي ما يحكم العقل بامتناعها
وعلى التوجيه الاول ما يقابل الوجوبية قوله يقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما قادرا ففي ابطال العقل بالنقل ابطال
الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تاويله بالاستيلاء
والغلبة كما في قول الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم
مهراق اي استولى وغلب عليه فهو من قبيل التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب
ويراد البعيد قوله وجوب التاويل على راي من لم يقف على قوله الا الله ويصل

بقوله

بقوله والراسخون في العلم واما على راي من يقف عليه فلا يجب التاويل بل يجب التفويض
علمه الى الله تعالى وان يصدق بان كل ذلك من عنده بناء على ما روي عن احمد بن حنبل انه
قال الاستواء معلوم والكيفية مجهول والبحث عنها بدعة وعلى هذا المذهب ايضا ينقل الوارد
في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله وما علينا الا ان نصدق
بانه من عند الله تعالى قوله ونحوه مما ذكر ... انه لما كان الاستواء على العرش وهو
سرير الملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا
ومنه الكناية استوى فلان على السرير يراد اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير بل
لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يداه
مبسوطتان اي هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم
بها الوضع في اللغة ... فتفسير العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الا
حراق لازم لعرضهم على النار كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله ويوم
تقوم الساعة الخ يعني وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله يوم تقوم الساعة على قوله
النار يعرضون عليها دليل على ان عرض النار قبل يوم القيامة ولا شبهة في كونه بعد
الموت لان الاية في حق الموتى وما ذلك الا عذاب القبر اذ لا نعني به الا العذاب
الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال الى الفاء الخ يعني ان
الفاء يدل على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان
عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت العذاب بعد الموت قبل يوم
القيامة وهو المراد بعذاب القبر واما ما قال المنكرون من ان ازمنة الدنيا في جنب
ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء فما ولا داعي اليه قوله جوز بعضهم
تعذيب غير الحي ذهب الصالحي المعتزلي وابن جرير الطبري والكرامية الى جواز
تعذيب غير الحي وهو سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال

الفاضل الجلبي قد روى رواية مشهورة ان بعض الاحجار قد تكلم وصدق محمداً صلى الله عليه وآله وسلم
وان بعض الاحجار قد صار يابساً حتى انقطع عنه نبوع الماء خوفاً من ان يكون وقود جهنم حين
ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والا
حجار ادراكاً يكون سبباً للتلذذ بها والتألم بها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان المراد بالحي
ههنا ما يعاد فيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية بحيث يدرك الالام واللذة
فاذا خلق الله تعالى فيه ادراكاً يكون سبباً لادراك الالم واللذة يكون حياً لا جماداً
ولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يخلق الله في جميع الاجزاء او بعضها نوعاً
من الحيوة قدر ما يدرك الالم والعذاب ولذات التنعيم قوله واما تعذيب الماكول
الى آخره دفع لما قيل ان تعذيب من اكل السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في
بطونها وهو اصلها الى السفسطة وحاصل الدفع انه داخل في الامكان فان الله
في الجوف او في ضلال البدن يتألم ويتلذذ مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان
يعيد الوقت الاول الخ اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه لو اعيد المعدوم بعينه
لجاز ان يعيد وقت الاول ايضاً اي وقت الحدوث فيكون ذلك المعدوم مبتدأ لا معاداً
لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني وقت الحدوث وهذا قد وجد في
وقت الحدوث فيكون مبتدأ وهو لا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون اعادة
المعدوم بعينه لان الوقت من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان
الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
قوله اجيب اولاً بان اعادة الى آخره هذا الجواب باختيار الشق الثاني يعني انا نختار انه
لا يعاد الوقت الاول وقوله فلا يكون اعادة المعدوم بعينه قلنا لا نسلم ذلك لان
معنى اعادة المعدوم بعينه اعادته بعينه بالمشخصات المعتبرة في
الوجود الخارجي ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود في الخارج

فان

قوله وجوز بعضهم ان يكون في القبر نوع حيوة للحجارة لا حيوة لها فقول لو لا السفسطة كيف يكون سفسطة وقد روى رواية مشهورة ان بعض الاحجار قد تكلم وصدق محمداً صلى الله عليه وسلم وان بعض الاحجار انقطع ماؤه وصار يابساً حتى ما سمع قوله تعالى وقودها الناس والحجارة والله تعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكاً يكون سبباً للتلذذ بها والتألم بها وقال بعض الفضلاء انهم اتفقوا على انه لا بد ان يكون في القبر نوع حيوة لكن اختلفوا في انه هل يعاد الروح ام لا والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله التوقف وقال بعضهم جواب الميت لمنكر ونكير يدل على اعادة الروح اذ الجواب فعل اختياري فلا يتصور بدون الروح كما لو كان

فان زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما ذكرت انا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو من وهم التغاير الذي
يحكم به الفرق وتغاير انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والاتحاد وان كانت الوقت
من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يلزم تبدل الشخص
لا يقال انما يلزم التبدل لو كان في كل وقت مع باقي المشخصات علة لتشخص اخر مغاير لما سبقه وهو
لم لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي المشخصات علة للتشخص الذي حاصل في الوقت الذي يبقى مع المشخصات
الاخر وتوارد العلل المستقلة على سبيل البدل جائز لانا نقول فتحصل اعادة المعدوم بعينه من غير
اعادة الوقت الاول لان التشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول بلا تفاوت
قوله لا يقال يحتمل ان يراد الخ يعني انما يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لو جعل الوقت
المطلق من جملة المشخصات لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة المشخصات ان وقت
الحدوث من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الشخص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت
الحدوث قوله لانا نقول الخ يعني ان هذا الكلام مع كونه كلاماً على السند غير وارد لا
يلزم تبدل الاشخاص الخ وعدم فائدة المعلل للبقاء المنع المطرد يعني لا نسلم ان الوقت من
المشخصات الخارجية بحاله مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من المشخصات المعتبرة
في الوجود لان المعتبر في الوجود الخارجي لا يتصور الوجود بدونه ووقت الحدوث
ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت
الحدوث من جملة معدات وجوده الى دونه فلا يكون من جملة مشخصاته فلا يضر عدمه في الاعادة
كما لا يضر عدمه في حال البقاء قوله وثانياً بان المبتدأ هو الموجود الخ اي اجيب ثانياً
بان الخ وحاصله اختيار الشق الاول وهو ان الوقت معاد ايضاً ولا نسلم انه لو كان معاداً
لزم ان يكون مبتدأ لا معاداً لان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ وهو الذي
لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا

مطلق الوقت م

المعلل اي النافون المنكرون لاعادة المعدوم

يكون مبداء بل معادا فان كون الشيء مبداء انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث
آخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد ضرورة انه مع وقته مسبوق بحدوثه الاول وانما
قال فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاموات في وقت واحد مع اوقات
ابدانها مختلفة ولان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
الى الوقت الذي بعينه هو الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل العدم بين زماني
الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان فحاصل الجواب انا لا نسلم على تقدير اعادة الوقت لزوم
ان يكون مبداء لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة
المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال او لا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه
تم الجواب الثاني قالوا ايضا لو اعيد المعدوم اي قال الثاني لو جاز اعادة المعدوم
بعينه محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الموجود سابقا بعينه هو الموجود
لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بين الشيء ونفسه محال لانه يستدعي طرفين متغايرين والا
لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الوجود والعدم العدم غير الموجود قبله حتى
يتصور التخلل بينهما فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه هف واجيب بمنع الاستحالة اي
لا نم ان التخلل ههنا محال لان معنى التخلل ههنا انه موجود ثم زال عنه الوجود في زمان
آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تخلل العدم وقطع
الاتصال بين زماني الوجود ولا استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات اما تخلل
تخلل العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون
الشيء موجودا مع نفسه ولم يكن نفسه ثم يوجد نفسه ههنا ليس كذلك فان الشيء
وجد في الزمان الاول ثم اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف
مع نفسه بالوجود في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
في زمان من الازمنة ومثل هذا كلبس شخص ثوبا ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب
الام

وقت م
كان م
في زمان م
موجود م
مع نفسه م

مبني

مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة في الوجود والا فلا بد في اعادته فلا بد من
الزمان وقد يجاب بجواز [illegible] اي وقد يجاب بمنع استحالة تخلل العدم بين الشخص ونفسه
لان التخلل انما هو ان يكون للشيء الواحد في جميع الوجود ونفسه وهو غير لازم لجواز ان يكون
الشخص المعدوم متميزا عن نفسه في الوقتين اي في وقت الابتداء والاعادة بالعوارض
الغير الداخلة في تشخصه مع بقاء مشخصاته كلها في الحالتين فيكون اعادة المعدوم بعينه
لبقاء المشخصات والتخلل بين العرض المتغايرين هذا وجه فان الشخص لما فوق ذلك العوارض
العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق وان كان
في كليهما منع استحالة التخلل ان حاصل هذا الجواب ان التخلل بين الشخص ونفسه يكون باعتبار
المختلفين وهو ليس بمحال وحاصل الجواب ان التخلل ليس بين الشخص بل بين زماني
نفسه الزمانين المتغايرين بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات
بخلاف السابق وذلك ظاهر وايضا توهم ذلك الجواب بالنقض الاجمالي يعني لو تم ما ذكر
تم في ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه لامتنع بقاء شخص
الاشخاص زمانا والا لزم التخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه موجود في طرفيه مع ان
بقاء الاشخاص متحقق وفيه بحث لانه فيما ذكر في الجواب الثاني والثالث اما الثاني
فلان الاختلاف بين شخص المبتدا والمعاد بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع لزوم
تخلل العدم بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف
لزوم التخلل بين المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود ان اعادة الشخص المعدوم
بعينه يستلزم تخلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم التميز بالعوارض
وذلك ظاهر واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور بقطع الاتصال بين
الشيئين ونفسه [illegible] اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بين
الشيء ونفسه ضرورة تقدم العدم نعم انه يخص به التخلل بين طرفي الزمان وهو لا يضر في بقاء

بحث
المعدوم م
ونفسه م
الجواب م
والوقوع في خلالها فلا يتصور التخلل بين الشيئين م

ذلك الشخص فنقول اذا لاحظنا الحرر دعلى قوله وقد يجاب الخ وقوله ثم لا يخفى الخ ورد على قوله
وايضا ثم قوله ذهب البعض الى اعادة الخ يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما سوى
الله وهو بعيد لان بطلوانهم ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
وجيب بان الملائكة الخ وكذا امثاله يمر فنا وفيه فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان
فانه لا يدل على الانعدام بقيا فالمراد اهلاك الكل اي الاجسام والاجزاء لا وجها الى صفاتها المطلوبة
منها وقال الحجة الاسلام في احياء العلوم في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويدل على ذلك اتيان
الامام العلوم
المجد الاسمية الدال على الاستمرار وقال في مشكوة الانوار ترقي العارفون من حضيض المجاز الى
ذروة الحقيقة فرأوا بالعيان المشاهدة انه ليس في الوجود الا الله تعالى وان كل شيء هالك الا وجهه دائما
الا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو ازلا وابدا قوله يحفظ الله الخ لم يجوز انه
يجوز ان يكون الاجزاء التي هي الاجزاء الاصلية في الحقيقة يقبضها الملك الموت باذن الله عند حضور الموت
ولا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب
فانه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل هو مخالف لقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة فانه صريح في ان المستبعد عندهم هو احياء الاجزاء الرميمة والمخلوطة بالترا
ويؤيده ما قال المفسرون من انها نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله
عليه وآله وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا بعد ما رم
فقال نعم ويبعثك ويدخلك النار وفيه تدقيق ولو سلم لتولد المولود من اجزاء الآكل
للمأكول فلا دليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية
المستوى الرابع
الاجزاء الترابية التي ينثرها الملك على الرحم المذكور كما ورد في الحديث الصحيح
والنطفة في الرحم لا في اجزائها بغير اعتبار للاحتمال العقلي لان الخصم في مقام
الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الاحتمال العقلي قوله لان العذاب الروح مما يتعلق
به لانه المدرك للذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب

اكثر

اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير ذلك ولو سلم ان الالم
للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء الزائدة على التعذيب قوله حاصل الجواب
ان التناسخ الحقيقي ان التعلق تعلق النفس ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن
الاول وهو غير لازم واما تعلقها بالبدن المؤلف من اجزاء الاصلية للبدن الاول بعينها
مع مغايرة في الهيئة والتركيب فليس بتناسخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره
ولا يسمى تناسخا قوله وانت خبير بان دعوى ان ما يدعيه المعترض من اتحاد
اجزاء الجلدين غير محقق لا بد له من دليل لم لا يجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني عين اجزاء
الجلد الاول نعم عند لعل المدعي يثبت دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول تستلزم
التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه قال الفاضل الجلبي في تعليق
الالم بالجلد غير معقول اذ القوة اللامسة يكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه ان
اراد بكونه محل الالم انه يتالم فهو ظاهر الفساد اذ لا في الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه
آلة وواسطة لتالم الروح فهو مسلم لكنه لا يقتضي في كونه مركبا من الاجزاء الذي
لعدم كونه معذبا وقال الفاضل الجلبي يرد عليه ان منع اتحاد الجلدين ميل الى التناسخ
وجواز عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية فيه
تناسخ بهذا البدن مغاير للاول بحسب الاجزاء الاصلية بان يكون جلده مغايرا لجلده
فتدبر قوله والاصح انه عرضه في الجنة سواء كان نهرا على حدته او حوضا على
ما في الاخبار قال في البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في الجنة وعدنيه ربي فيه خير كثير
ماؤه احلى من العسل وابيض من اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل حوض
فيها قوله والحوض في الموقف الخ على ما روي عن الصحابة قالوا يا رسول الله اين
نطلبك يوم الحشر قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض فانه يدل على ان الحوض في المحشر قال العلامة الزاهدي في تفسيره وروي

في الاخبار ان الكوثر حوض على طرف الجنة يأتيه النبي صلى الله عليه وسلم فاذا كان في الموقف
يأتي به في الموقف واذا دخل الجنة فيعطى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا قوله ويجوز
ان يكون طعم الخ اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث يدل على انه لا يشرب ماء الجنة مثلا
لان الشرب انما لدفع الظمأ وما بعد الدفع اي دفع شرب التأخير معلوم وعلى تقدير تسليم يجوز
ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ قوله يجوز ان يشربه الا من قدر رد الخ دفع توهم وهو انه يلزم
المبتلى بالجحيم من المؤمنين لو شربه يجب ان لا يظمأ لان لا مذاق بالنار وفي قوله الا من اي
ان الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار او لا يعذب
بالظمأ اي من شرب منه وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك
فان الحديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله العظيم
ولا شك ان الظمأ لازم لمن يدخل بالنار قوله توجيه ان الطلب الخ نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان
بين الحوض والصراط فيطلب عليهم يجوز بانه يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط
بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وذكره عليهم هذا الطريق الى ان
رتبة الصراط اقوى [illegible] وان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اجدر الخ
اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاستيناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن الترتيب
عنه اذ لا يحسن الا [illegible] لكن بقيد الطلب فيه اقدم واجدر قوله
والقول بان الجنة على ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية
في العراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لادم عليه قوله
يرد عليه الخ وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة من الانتقال من الاعلى الى الاسفل
بحسب المرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى الارض الهند
كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي تخلقها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة
يعني ان اللام في للذين للاجل والجعل ها هنا بمعنى الخلق فالمعنى تخلقها في المستقبل

لاجل

لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم يكن موجودة الآن قوله فان قلت يحتمل يجعل الخ يعني
ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تاما واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا
الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان
المستقبل قوله فيرد الخ اي ما يدل الآية على عدم حصول الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة
لهم لان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فيرد الحاصل جعلها كائنة لهم
قوله فيرد الحاصل يجعلها كائنة لهم والمفهوم لا اهمية لها قلت يمكن ان يقال الخ يعني ان المنع
في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه
من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها للذين تمكينهم في الاستقبال على
التمكن فيها ولا يخفى ان كان لا ان التمكين والتمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل
قوله تعالى اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في
المستقبل قوله واما الحمل على التمكن بالفعل فيدل على ان الظاهر يعني حمل الجعل في الآية على
الفعل او التمكن والتمكن وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم لان يمكن
فيها [illegible] فيدل على ان المتبادر فان المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكنه من
التمكن فيها لا ان زيد ممكنا فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال الخ اي يرد على هذا
الاستدلال انه مشترك الالزام بين الفريقين القائلين بوجودها الآن والمنكر
له اذ المراد بالشيء الموجود مطلق سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الآية كل
موجود في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح ان يقال بوجودها هلاك اكل
الجنة تحقيقا للعموم قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه [illegible]
فوجودها في الاستقبال الخ قوله لا الموجود وقت النزول اي ليس المراد بالشيء
الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر في الدنيا ليكون وجودها في الآخرة خارجا عن عموم الآية
قال الفاضل المحشي ليس المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون [illegible]

في وقت ما الوجه

في الآخرة فان دار البقاء وهذه الاحتمالات في عدم كونه مشتركا الالزام اشد وفيه انه اراد

ان معنى الشيء الموجود في الدنيا فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما

عليه بالهلاك وهو ان يكون في الدنيا دار الفناء لا كما هو ظاهر الكلام فنقول ان التخصيص بالقرينة المخالفة

نحن نقول تخصيصه بالجنة والنار لعموم نصوص وعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها دائم

لا سبيل الاستدلال اذ ومنه قوله تعالى خلق كل شيء فان معناه كل ما يوجد في وقت

من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق للاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم بها فقط

بمعنى ان المراد هو الدوام التجددي الحاصل من جانب المراد بالدوام الوقتي وهو عدم

طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم عليه انقطاعا لحظة واني حمل الدوام

على الوقتي دون الحقيقي على ما بينه المحشي لانه الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار وان الدوام

الحقيقي ثابتة بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه لا انقطاع

لبقائهما اي الجنة والنار ولا اشياء بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما دوام

الاكل فانه على التجدد والانقضاء قطعا هه ولكن الذي يقول الجاحد ان يقول في الجواب

ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو ظاهر ان العدم مطلق والمراد بدوام اكلها دوام

نوع الاكل وبالهلاك في قوله كل شيء هالك الا وجهه الشخصي ويجوز ان لا ينقطع النوع مثلا

مع هلاك الشخص من ان يكون هلاك كل شخص معين من الاكل بعد وجوده منه وهذا الجواب مبني

على ما ذهب اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرأ عليهما العدم ولو لحظة واما على ما قيل

من طريان العدم عليهما لحظة فلا يصح لانه يلزم انقطاع النوع ضرورة فلذا ترك الشارح هه

اي المقصود منه والاليق بحاله لكن يبقى هلاك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل والمصلح

لمنفعة اخرى هه ان اريد مطلق الكفر الحاصل من الاختيار فالتسعة غير صحيح لانه ان اريد

بالشرك مطلق الكفر فالسحر هل فيه يكون ثانيه والا وان اريد به المطلق بل اعتقاد الشريك

في وجوب الوجود او في المعبودية فيتبع انواع الكفر من اتخاذ الولد وانكار النبوة و

والبات

واثبات المكان والجهة بالادلة خارجة عن الكبائر فلا ينحصر الكفر في التسعة ويمكن الجواب بان الكفر

اي هو المعمل بالسحر على ما ذكره الشيخ في شرح الكشاف من انه لا يؤدي في السحر كون العمل به كفرا ويجوز ان

يكون المراد ههنا بالسحر التعلم والتعليم على ما قطع به الجمهور حيث قالوا ان الصحيح انهما حرامان ويؤيده ما

ذكرنا انه قد وقع في رواية من طالب الكبائر الكبيرة سبع عشرة وبينها انه قال اربعة

في القلب هي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس حيث جعل السحر من الكبائر

التي في القلب وما في القلب الا تعلمها وتعليمها هه هذا مخالف لظاهر قوله الجاري فانه

يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الكبائر والوقوع على صنفين لم يتصور حينئذ

الكبيرة الاشراك بجميع البدنيات سوى وحدة هو قوله الكل وتشمل وسع الجبر كذا في شرح

المقاصد هه والتوجيه الصحيح اي توجيه الآية ما صح في الشرح من ان المراد بالكبائر الكفر

وجمعه باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين

على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد ويؤيده ما ورد في قوله

اذ من انه يحق الكفر بما نهى عنه هو المفرد بعينه المحشي حيث انه لو حمل على ان المراد به انواع

الحقيقية فيكون السائل في الجواب الاول ولو حمل على ان المراد به الافراد الحاصلة بحسب تعلقها

بالمخاطبين فيكون سقوط الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد لان

بعض من يجتنبوا الكفر لو جازت وموافقة لو في القلب عدا انه الآية لا ينافي كونهما

اضافيين فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط من عدة

امران منها ورغبت نفسه اليها بحيث لا يتمالك على اكرها كفر عنها ما ارتكب

لا يستحق من السوء على حسنات الاكبر وعلى هذا يتفاوت بحسب الاشخاص والاحوال ولذا

قيل حسنات الابرار سيئات المقربين هه على وجه يفهم منه عده حلالا يعني ان المراد بالاستحلال

استحلالا عده حلالا انه نقض لكن الشرع والكلام في جعل الشرع علامة الكذب كوقوع

لا ايق لا الجماع مع مخالفة الحسن الحافظ انه قال من ترك الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل هو

والايتى بدر

[illegible]

واالسحر

الكبائر

الصغائر بدر

وكبيرة

والايدر

ارسيل

فكفهما

منافق فهذه شبهة المدرسين المذكورين قوله لا ما يقول الخ يعني ان الحسن اثبت المنزلة بين الكفر الجلي

والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان النفاق كفر مغمور داخل في مطلق الكفر فيكون

نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل المراد الخ اي ومنع للجواب عن السؤال

المذكور بان المراد بالاجماع اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته في الاجماع المتقدم عليه

قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد الاجماع المتقدم على الحسن فالمخالف

الحسن وان مخالف الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب قوله وان المراد بالكافر

الخ يعني ان المراد بالايمان الايمان الكامل لعرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار التقييد

مبالغة في التنفير والتحذير الا انه لا ينبغي ان يقصد ترك مدعي موفي المطلق وقيل انه اذا كان

الحديث واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمانه الا انه

كانه يلحق بالعدم قوله وجه الاستدلال بكلمة من الخ يعني ان كلمة من في الاية عامة

شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم ومعامل بما انزل الله

قوله والمراد ان الجواب الخ يعني ان الاية متروكة الظاهر وان كان عاما شاملا

لفعل القلب والجوارح لكن المراد به عمل القلب هو التصديق ولا نزاع في كفر من لم

يصدق بما انزل الله قوله ويفهم الجواب اخر يعني ان الظاهر وان كان نفي العموم

وان كلمة من الفاظ العموم لكنه معدول عن الظاهر والمراد عموم النفي بحمل من على الجنس ولا

شك ان من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع في كفره وهذا الموافق

لبيان ما انزل الله التورية بقرينة سابق الاية قوله وجه الاستدلال يعني ان ضمير الفصل

يفيد حصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصورا على الكافر فيكون كل فاسق

كافرا والجواب ان هذا الحصر ادعائي بمبالغة يعني ان المراد انهم الكاملون في الفسق الا انه

ترك اظهار القيد وحمل المطلق على الكامل مقصورا عليهم مبالغة لكونهم كاملين والا وان لم يكن الامر كذلك بل

كان الحصر حقيقيا لزم ان يكون الفسق مقصورا على الكفر بعد الايمان وليس كذلك فان الفاسق

من كفر

السلف ص

عامل

ادعاء أم

من كفر بعد الايمان وقبل الايمان اجماعا بين الفريقين قوله والجواب انه محمول على

انه موقوف يعني ان الظاهر يحمل الترك على سبيل الاستحلال ترك الصلوة فهو سائر نعمة الله غير شاكر له ولو

يحمل الكفر على المعنى من ترك الصلوة متعمدا فهو مشابه للكفار في عدم حرمة دمه وماله وقوله

الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر اي قارب الكفر كما يقال لمن قارب دخول

البلد دخل البلد قوله وجه الاستدلال الخ يعني تعريف المسند اليه سواء كان بلام الجنس او الاستغراق

يفيد حصره على المسند كما في قوله عليه السلام الائمة من قريش والكرم في العرب فيفيد حصر العذاب

على المسند اعني الكافر على المكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على الكافر

او كون الفاسق معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب انه ادعائي يعني ان المراد حصر العذاب

الكامل من العذاب على المكذب والقرينة عليه ان مرتكب الكبيرة معذب مع عدم كونه مكذبا

الا انه ترك اظهار القيد وحمل المطلق على الكامل ادعاء لجعل غيره بمنزلة العدم مبالغة

في ذلك قوله وقيل عليه يعني ان المراد في قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين

الخزي الكامل الموعود للكافرين والحصر ادعائي وكذا في قوله تعالى لا يصليها الا الاشقى

الذي كذب وتولى قوله اما الكفر بالترك الخ اي انما عبر المصنف عن الكفر بالترك لان السيد ذكره

من ملاحظة الانواع واما عبر في الامة لان كفار العرب كانوا مشركين وبعض فرق

الكفرة على ما ذكره في شرح المقاصد ان الكافر ان اظهر الايمان فهو المنافق وان

اظهر كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان

تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكتابي وان ذهب الى قدم الدهر واسناد

الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت الباري فهو المعطل وان كان مع

اعتراف بنبوة صلى الله عليه وسلم يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق فهو زنديق قوله فلا

ما قيل الخ اي اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان

ان قوله تفضيله الحكم تفضيل الخ لوجوب حكم الله تعالى تكذيب المشرك والا

وعدم جعل الا ولا نزاع في كفر ... على ...

وجوده لا شريك له الملك

بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قولا لا يحتمل الا باحة قولا بالقبح العقلى مع
ان مذهب اهل السنة والجماعة ان الحسن والقبح شرعيان وكون الشرع الحسن القبيح ويقبح الحسن
وانما قلنا انه لا يرد ان القايلين بامتناع العفو هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة
الحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف واقع بين اهل
السنة والجماعة والعقلاء الى المليين الذين هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا
لانهم بعض اهل القبلة على انه يجوز ان يكون الخ علاوة على قوله فلا يرد اى على ان
لا يحتمل الا باحة قول بالقبح العقلى غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى
الحكمة لا للقبح العقلى الذى هو استحقاق الذم فى العاجل والثواب والعقاب فى الاجل فلا يستلزم
القول بالقبح العقلى نعم يرد ان منع الخ اى نعم يرد على الاستدلال الثلاثة
للمعتزلة ممنوع اما على الاول فلانا لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
لجواز ان يكون فى عدم التفرقة بينهما حكمة او مصلحة خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير
التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من النقد بالسيئة
مثلا اجابة المحسن دون المسيء وكون وقوعه فى النار قبل وقوع المؤمن الموحد
وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن رؤية الله فى الجنة والحط
درجة الحط طانا او ايضا لم لا يكفى التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر
وماله واسترقاقه وذب الجزية عليه واما الثانى فلانا لا نم ان الكفر لكونه نهاية
فى الجناية لا يحتمل العفو فان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية
والجواب بان مقتضى الحكمة يقتضى التفرقة فلا يكون العفو عنه رجوع الى الدليل الاول
وقد سبق تزييفه واما الثالث فلانا لا نم ان اعتقاد الابدية لو يوجب الجزاء
لانه لا ابد لا نهاية فى دليل وعلى تقدير التسليم ايجابه الجزاء لا نم ايجابه جزاء
الابد فقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة منقال او يظن الخصم

اى يظن

ان
اى يظن الخصم المنقول تخصيصها لما رجع الى الايات والاحاديث والمعتزلة تخصيص الايات
والاحاديث بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة بتعريض عليه بانه لا تخصيص مع كونه عدولا عن الظ
بلا دليل مما لا يكاد يصح فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا
يصح تخصيص الكباير المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه
المغفرة وما اثبت له المغفرة بالتوبة يعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فان يفيد ان المغفور بعض البعض
وايضا لا يصح التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء
على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر التعليق بالمشية فايدة واما انه لا
يصح التخصيص بالصغاير فلان مغفرة الصغاير عامة للجميع فلا معنى لتعليقها بالمشية المفيدة للبعضية فقط
والصحيح ان الضمير الخ اى ما ظن ان الضمير للايات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير المنقول تخصيصها
للمغفرة فى المعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة الله تع المتعلقة بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة يعنى ان مغفرة الله تعالى انما هو يتحقق بالنسبة الى الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة
دون الكباير الغير المقرونة بها وهم لا يخصصون الاية المذكورة بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل يجرونها على عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغاير
والكباير لمن يشاء وهو التايب ومرتكب الصغيرة دون من لا يشاء وهو مرتكب الكبيرة
الغير التايب فلا اشكال فيما قيل انه لا فايدة فى ارجاع الضمير الى المغفرة لانه لا بد
من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور كلام لا طايل تحته لانه
لا حاجة لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية
يخصصونها بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة كقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة
للناس على ظلمهم وانه لغفور رحيم وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك و
والايات الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون ان من تعلق به المشية هو صاحب
الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة كما فى قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اى

يعذب بالكفار واصحاب الكبائر الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر لاصحاب الصغائر والكبائر التائبين
فالحاصل انهم يخصصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة سواء يخصصون الآية المذكورة
بها او لا تأمل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا الكلام ما الجواب للاعتراض
اي على تقدير ان يكون الآيات والاحاديث شمولها يقولوا الكلام في قوله تعالى يغفر ما
دون ذلك مخصص بالصغائر جمعا بين ادلة الوعيد وهذه الآية ولا نم ما ذكرتم غيرهم
من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجب على الله تعالى مغفرة صغيرة التائب بل يغفر ان شاء
ويعذب بها ان شاء فيصح التعليق بالمشيئة هذا الكلام ما ذكره مخالف لما ذكر السيد الشريف في شرح المواقف من
انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية
واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الاستشفاع لها [illegible]
فان قيل ويجوز ان يكون المراد لقول المحقق الدواني واما الصغائر فيعفو عنها عندهم الصغائر المجتنب
عن الكبائر فلا ينافي قول المحشي قلت لا يصح تفريع نفي الاستشفاع لرفع العذاب عنه قوله وانما
استطرد ذكره الخ اي انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب في جواب استدلال المعتزلة على نفي
وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا ورد تمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة
في وعيد العصاة ووجوب عقاب العاصي والا فلا دخل له هنا لان المتنازع فيه هو وقوع
المغفرة للفساق وعدمها لا وجوبها قوله والجواب الخ اي جواب المعتزلة عن استدلالهم
بتلك الآيات في مقام نفي وقوع مغفرة الفساق قطعا وقد كثرت النصوص الخ و
حاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى
الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق ولا فيهما عندهم لكونها
ولا استحقاق الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتعارض ادلة المغفرة والوعيد وتاريخ النزول
مجهول فحكمنا بانها مقرونة بنفي البعض مخصصا للبعض فخصصن الذين المغفور لهم

اي ادلة الوعيد

اي ادلة المغفرة

اي ادلة الوعيد والمغفرة متعارضة

اي مخصوص [illegible]

بين

بين عمومات الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر الخ يحتمل ان يكون معناه انه في قوله وفيه
بعضهم جواب آخر للمعتزلة وما حاصل الجواب الاول وهو ان عمومات الوعيد لا تدل على الوقوع لانه يجوز الخلف
الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه انه في هذا المقام جوابا آخر وهو يكون [illegible] ما ذكره
في شرح المقاصد من ان القول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فالخلف
كالترك عقابهم بان يخلفه مذموما ولم يذكر [illegible] الجبائي كذلك مع انهم داخلون في
عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر قوله لكذب متنقض بالاجماع لانه اخبار بكونه واقعا
لهم في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه وهو باطل بالاجماع قوله اقول لعل
مرادهم ان الكريم اذا [illegible] ذلك بعض بقولهم الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا
اخبر بالوعيد لا يليق بحاله ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشيئة فجميع العمومات الواردة
في الوعيد معلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها لجواز العفو [illegible] فلا يلزم الكذب
والتبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعيا لان جواز التخلف فيه لو لم [illegible]
فلا يجوز تعليقه بالمشيئة قوله وتجويز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه [illegible]
الى ان المراد بالجواز في عبارة الشارح هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم الجزم بالوقوع وعدمه
التنازع فيه بيننا وبين المعتزلة لا الجواز العقلي لانهم متفقون في ذلك على ما صرح به الدواني
لانه لا يمتنع عقلا قوله لعدم قيام الدليل يعني انما حكمنا بالجواز الوقوعي ولم نجزم بقطع
بالوقوع او عدمه لان المسائل الشرعية لا يستقل العقل باثباتها وما وجدنا دليلا شرعيا
يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع واللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل مختار
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر او ان يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان
غاية وجود الدليل المتوقف لا الجزم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل عدم م
الاختيار كاف للجواز واما المعتقد دليل لتعيين احد الجانبين من الوقوع واللا التوقف م
وقوع فصححه وما ذكره الشارح من الادلة الخ في بيان المدعى مركب من جزئين احدهما

لا قطع بالوقوع وان انه لا قطع بعدم الوقوع فالادلة التي اوردها الشارح انما تثبت
الاول من الدعوى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكرون الاول اذ هو يعترف بانه لا
قطع بوقوع العقاب وانما النزاع في الجزء الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب
فتردد في نفيه فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا لكن الشارح انما ادلته انما
يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا اهملها المحشي بالتامل كما يستمع لما يلقى اليك
الغفران الدليل اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع بوقوع
العقاب على المغفرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على القطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان
يكون من يشاء في حقهم المغفرة اصحاب الصغائر المجتنبون عن الكبائر وكذا الاية الثانية انما
يدل على ان احصاء الصغائر والكبائر يتحقق والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة
ويمكن ان المجازاة عن وجوه على كل لحيته فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغائر
فلا يثبت الجزء الاول من المدعى وربما قيل ان المجازاة عن وارد على كل ما اذ لو كان
كذلك لزم ان يكون الصغائر والكبائر بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو باطل بلا كلام
ولبطل تكفير السيئات بالحسنات مع انه ثابت بقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا
يلزم ان يكون المجازاة على الصغائر قطعيا يثبت الاية خلاف المدعى
فعلم ان المجازاة على ما يجمع انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات فللخصم ان يقول ان المجتنب الكبائر لا يبقى له استحقاق الصغائر
بل يكفرها بالاجتناب فلا يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته من تحقيق
كلام المحشي وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الملال اذ كلها جاءت
منشاؤه سوء الظن وعدم الاعتماد بما قاله حاصله ان التكفير الخ اي فاصل
الجواب ان التكفير الثابت في الاية عند الاجتناب مقيد بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر

ما تنهون

ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان نشاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغائر المجتنب اذا كان
مقيدا بالمشية لكن المراد بالكبائر انواع الكفر كما صرح به المحشي المتعلق بافراد المجتنبين
الكامل فيه في عند الاطلاق اليه فيكون المراد ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر
فلو لم يقيد بالمشية لصار مفهوم الاية انه يكفر ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر مستقلا اذ
يصير معنى الاية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم سيئاتكم التي ما عدا الكفر من الصغائر والكبائر وهو مخالف
للاجماع المنعقد على ان تكفير ما عدا الكفر غير متيقنة بل هي اما مقيدة بالمشية كما
هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفريقين
من اهل السنة والاعتزال والا فالمرجئة يدعون القطع بتكفير ما عدا الكفر
ولو لم يحمل الكبيرة الخ دفع توهم كانه قيل اذا كان التكفير مقيدا بالمشية فلا حاجة
الى تكلف وحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان تجتنبوا الكبائر نكفر الصغائر ان شاء
فلا يكون وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو لم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المحذوران
احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني تعليق تكفير الصغائر باجتناب
جميع الكبائر بلا فائدة لانه يكون المفهوم من الاية جواز مغفرة الصغائر انما هو على
تقدير الاجتناب عن الكبائر وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغائر بدون الاجتناب
ايضا لعموم قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا هو التحقيق الذي وجده
المحشي الكليل والذهن العليل وللفضلاء ههنا كلام تتعجب منه ذوو الافهام
مبناه ان قوله ولو لم يحمل الخ حمل الكبائر على الكفر وهو باطل لان قوله يبقى التقييد بلا
دليل مصادرة وقوله لانه يجوز ان يكون مغفرة الصغائر بدونه مما لا يكاد يصح
على هذا التوجيه على ان المجيب نفى بكيفية الاحتمال العقلي والاجابة الا الاثبات فسند
منعه ما ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى اثباته بان هذه الاية
محتملة واية الغفران معارضة لها اعني قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء محكم فيجب

يحصل المجموع من الجمع بين العبارتين فيهما ثم لا شك ان الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من العفو يدفع الكبائر
لمن يشاء ويعذب ويجوز ان يكون مرتبا على ذا الله المغفرة في حقهم اصحاب الصغائر دفع ذا
الكبائر المودية بالتوبة او لوقوع لا شك ان المغفرة في الكبائر لا يكون الا انه الحكم مبينا لحكمه
اى المقبول لان الشفاعة الغير المقبولة لا نزاع في وقوعه قوله لا يلي من يكب المكروه الخ
يعني ان من يكب المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما في التلويح والتوضيح في الفقه
ومن في بحث الاحكام فيستحق اهل الكبائر حرمان الشفاعة بطريق الاولى لان الكونه فوق
مرتكب المكروه لازم الملازمة اى لانه لو استحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة يلزم استحقاق
مرتكب الكبيرة لان اجزاء الادنى وهو مرتكب الكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو مرتكب الكبيرة
فان له اجزاء اخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله
يستحق حرمان الشفاعة المعهود المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب المكروه يستحق
حرمان كونه شفيعا لا آخر فيجوز ان يكون مشفوعا ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا
لرفع الدرجة او في بعض مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العقاب
او في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم الوقوع كما ان
استحقاق العقاب لا ينافي العفو به الشفاعة قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي
يدل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركه الا ان يقال انه وعيد يجوز الخلف عنه
اى الذنوب بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهى يعم الكبائر اى الذنب الكبائر
فيلزم ثبوت الشفاعة للكبائر وهذا دفع لما قيل هذا انما يكون برهانا اذا ثبت
عموم الذنب الصغائر والكبائر واما اذا خص الصغائر بقرينة قوله تعالى لذنبك
فان ذنبه عليه السلام صغيرة قطعا فلا يكون برهانا وان كان الزاما لمعتزلة لعدم
استحقاق العقاب بالصغائر عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار ردها
حصل الدفع الاول بان اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام صغيرة فلا يفيد تخصيص

الذنب للامة وذكره ظ قوله دعلى انها ليست لرفع الدرجة اى يدل الآية بمفهومها الكفو
على ان تلك الشفاعة التي نفيت عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة الى
رفع الدرجة لا يقصد تفضيح الحال وتحقق اليأس مع ان الآية سيقت لنفع الشفاعة التي
يقصد عدمها تفضيح حالهم وتحقق يأسهم قوله لكن لا يدل على انها الخ يعني ان هذه الآية
بمفهوم الاسلوب انما يدل على ثبوت اصل الشفاعة لكن لا يدل على انها في حق الكبائر قيل بل
يدل لان وجه نفي النفع بهم الكفر فاذا انتفى موثبت ثبت النفع بها مطلقا ولا نعلم التحقيق
ثم اذا ثبت اصل الشفاعة ثبت المدعى بقوله وبحث اما في الاول فلان وجه نفي النفع
في الكفر معلوم من الآية وترتيبه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبائر امر آخر
واما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة ظهور لانه لا تدل دلالة الزام مبنية على
مذهب الخصم ظاهر الآية ينفي اصل الشفاعة يعني هذه الآية ليست للمعتزلة من كل وجه
بل عليهم من وجه لان ظ يا ينفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب
فان حملها على الظاهر وحملوا على نفي الشفاعة لرفع العذاب فنقول الاية مخصوص قوله
ثم انه يحمل اليه المأتم ان الآية لا يدل على نفي الشفاعة الذي على الاطلاق لان يحتمل ان
يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية الواحدة فيكون المعنى لا يقبل منها شفاعة عن
النفس الاول حيث فيها النفاعة الشفيع لا يقبل منها فلعل الشفاعة يقبل
في حقها بوجه آخر بان يكون الشفيع بشفاعته وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد
عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال العقلي وهو ظ قوله ليس انما منع
الدلالة على عموم الاشخاص وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب
كذا في شرح المقاصد قوله واعترض عليه بان النفي الخ يعني لا عموم لمنع الدلالة
على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا الخ نكرة في سياق النفي
عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيعم الضمير ايضا لعموم مرجعه فيدل على عموم في

٢ مجوب
حجة
٧ معنى

في الاسنى وقوله ويمكن ان يجاب الخ يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير لو
كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن للفرد به في رجوع الضمير اليها كذلك لان
النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد النفي
عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فيجوز ان يكون
الضمير راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على
السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع رجال العالم على السطح مع ان الضمير ههنا ايضا راجع الى النكرة في
في سياق النفي وليس رجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما
توهمه الفاضل الجلبي لانه لا بد من الاستخدام من معنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في معنيين
بل هي مستعملة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض له العموم بواسطة
امر خارج هو النفي كما نص عليه في التلويح وقد صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن
الحاجب قال الفاضل المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه
فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر الشريعة في التوضيح العام لفظ وضع
لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام كو لا يا كل لا ... ولكن
لا نجد ادلة انها خاصة بحسب الوضع الشخصي وهو لا ينافي كونها عامة بحسب النوع اي المجاز في
ان دلالتها بواسطة قرينة وهو الوقوع في سياق النفي والوضع في تعريف العام اعم
من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة المنفية وقد صرح بذلك الشيخ في التلويح فارجع اليه
كما يشعر عليه التوضيح ايضا نعم لو ليس يمنع الدلالة على عموم الاشخاص الضمير راجع
الى النكرة لوقوع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه فقوله نعم لا يقبل منها
كان بعض لا يقبل عن نفس شيئا تعم وكذلك الضمير كما يعم النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا
هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قيل وفي المسند في الجملة ان الضمير الراجع
الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فانه جعل من بين النحاة الضمير الراجع الى النكرة معرفة

او نكرة

او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة فالمراد عدم معنى العقوبة بالنسبة
الى الصغيرة في مجتنب الكبيرة لانه اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة
ايضا فذكر تكفير ترك العقوبة بل يستحق فيصح العفو بالنظر اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى
المجتنب غير مفيد في ما قالت المعتزلة فيما يلي الشارح فيه نظر وما قال الفاضل من
ان كلام مبني على ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم على ما قال
في شرح المواقف فالبحث عن الكره مستدرك وهو ظاهر فتامل وجه التامل ان غير
المجتنب يستحق الخلود في النار عندهم فلا يتحقق المغفرة والعفو بالنسبة اليه ايضا وما
قيل انه يجوز ان يكون تخفيف العذاب فيدفعه بان العذاب عندهم متحقق فالعقاب لا يتغير
ولذا جعلوا اجزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيه منع ظاهر لجواز الخ فان
جزاء الايمان هو الجنة لا مجرد تخفيف العذاب علم مدخل فيه كان في قلبه مثقال ذرة
من الايمان تخفيف العذاب خلاف مذهبهم على ما مر قوله ومبني هذا الاستدلال على ان العمل الخ
لانه على تقدير دخول العمل في الايمان يكون معنى الاية ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات بان لا يرتكب السيئات كانت لهم جنات الفردوس فلا يدخل
مرتكب الكبيرة في حكم الاية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يدخل فيه والمراد بالعامل
بالصالحات يجوز ان يرتكب بالكبيرة من الكبائر فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات
تحت الحكم فيتم الاستدلال قوله ثم انه لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان
يعني ان الاستدلال بالاية على تقدير عدم التنافي دل ايضا غير تام لانها لا
تدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان قوله فلا يرد جواز العقاب
الخ اي لا يرد ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة الى عذاب مرتكب
الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد الجزاء على الجناية قوله وهذا
الدليل الزامي مبني على مذهب المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا

فيتحقق ح

الشارح ح

ففيه ح

بما يناسبه ما يعطيه الفهام

جزاء ح

الجنة ح

الايمان مع ان تخفيف ح

لم يثبت الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال اعني خلود جميع اهل الكبائر في النار ح

نعتقد اهل السنة فيه بعد الايوصف بالظلم لان الظلم قد يكون على التوقف في ملك الغير وهذا المعنى
محال في حقه تعالى لان الكل ملكه وعلى دفع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين
وكلما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى عليك انه اذا كان
الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع ايراد التقييد بالحد وعلى الاطلاق في غير تقييد بالشدة والضعف
لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم بكونه مفوضة خالصة قوله الخلوص اي بدون
للخلوص عن شوب النفع لم ينفصل على مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون اخر
يكون منافع الآخرة ومضارها خالصين على الفقد فيمكن منع اجا اي لا يمكن منع قيد الخلوص
لكن هذا المنع غير مفيد هنا لان النزاع في دوام عذاب اهل الكبائر في النار وخلودهم
الخلوص لا يستلزم منع الدوام لان منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كان المفهوم
منقطعا لم يكن خالصة لا انقطاعه لكنه محمول لجواز ان يخلق الله في قلب العلم بعدم الانقطاع
فلا يحصل له فرح كذا في شرح المواقف لكن خلوده الخ استدراك لدفع توهم انه اذا كان
الخلود بمعنى المكث الطويل يجوز ان يكون خلود الكفار ايضا كذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار
قطعيا ووجه الدفع ظ قوله لاحتمال ان يكون الخ لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية
بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى
انؤمن لك واتبعك الارذلون في الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فيدفعه ان الايمان
الشرعي بعينه الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد ان الايمان في الشرع هو التصديق والتصديق تعدي
بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان يظهر كلامه فعلم ان الايمان متعد بنفسه
وهو الموافق لما في الصحاح فعلم قوله يتعدى باللام وتعدى بالباء انه تعدى باللام باعتبار
معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فما قيل انه خالف في جعل الايمان
متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال الباء صلة تعلق بالايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء
قوله اي يحصل فيه منسوبة لصدق الخ يعني اللفظ المنسوب مصدر مبني للمفعول والمعنى

ليس حقيقة

ليس حقيقة التصديق اللغوي الحاصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او الى المخبر ويعقل الصدق
له في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار
المعبر بگرويدن وايمان الحاصل المصدر المبني للفاعل بمعنى نسبت كردن صدق را بخبر يا بانه
مستلزم للاذعان بل هو تعبير عنه ثم اعلم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق
اللغوي وان المعتبر في الايمان التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام
في التصديق المنطقي فذهب بعض الى انه داخل في التصور وهذا التصور الحاصل بعد
النسبة التامة الخبرية تصور او تصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسره في الكتب
الفارسية بگرويدن وفي الوسيط بما يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد السند
في حاشية المطول ان المنطق انما يبين ما في العرف واللغة وعلى هذا قال الامام في التهذيب
العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة
صاحب التنقيح ان ذلك امر زائد خارج عن التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة
التامة الخبرية تصديق قطعي فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان
والقبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار
او فرس فهو معرفة يقينية ليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي
هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد كما للسوفسطائية فان لهم يقينا بوجود
العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي عليه السلام
كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقال وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا قوله هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقين
خاليا عن الاذعان والقبول حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين
وهو صدر الشريعة واما السيد فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع
عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا قوله صرح بذلك

الشيخ ابن سينا قال الشيخ في رسالة في تحقيق الايمان الشيخ ابن سينا اورده في الشفاء في مقالته
هو التصديق والتكذيب وقال في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانش دو گونه است يكي فهم كردن
و اندر يافتن آنرا بتازى تصور خوانند و ديگر گرويدن آنرا بتازى تصديق خوانند انتهى
ان قلت الحق اى اذا كان التصديق عند ابن سينا هو اللغوى المعبر عنه بگرويدن يلزم احد
الامرين اما ان يندرج يقين السوفسطائية ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في
التصور واما ان لا يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين السوفسطائية عن
القسمين وكلا الامرين باطل بالضرورة قوله قلت لا انه يمنع حصول اليقين الحق
ان النقض انما يتم اذا كانت المادة متحققة وهو ممنوع لانا لانم حصول اليقين بدون
الاذعان ولا نسلم ان السوفسطائية ونحوه يقينا بدون الاذعان فانه يدعى بوجود العالم الا
انه ينكره عنادا او استكبارا بالله قوله بقى ههنا بحث وهو ان المعنى الذى حاصله
انه كيف يكون المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقى والحال ان المعنى
المعبر عنه بگرويدن امر قطعى والتصديق المنطقى عام شامل للظن والجهل المركب بالاتفاق وكذا
المنطقيين يقسمون العلم بالاعم اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق
تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه اذ منها الاقيسة
الجدلية المتألفة من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابى المتألف من
المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعرى المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق
المنطقى عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذلك ظاهر قوله ودفعه على ما في شرح
المقاصد حيث قال ان المقصود الايمان بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى
اللغوى وهو ما يعبر عنه بگرويدن و باور داشتن وينافيه التوقف والتردد
ولذا اتفقوا في باب الايمان الخ اى لاجل ان المعنى الذى يعبر عنه بگرويدن امر قطعى يتفق
ذلك في باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا

اصلا ولا الحديث به اعتبار كونه قطعيا فما قال الفاضل الشريف والحق انه امر عام يتناول
الظنى والقطعى وهو الذى تفق عليه شرح المقاصد نعم وقد نقض عليه ان الايمان لكنه في
لكن الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه قطعيا واما كون تصديق
المنطقى تقينيا فلم يذكره الشارح وفيه بحث اما اولا فلان عبارته في شرح المقاصد
نقلناه صريح في ان المعبر عنه بگرويدن مناف للتوقف والتردد واما ثانيا فلان كون
الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا مخالف لما ذكره الشارح في
التلويح في باب المحكوم به ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص في المؤمن به
لمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بگرويدن و باور داشتن وهو المراد بالتصديق الذى
جعله المنطقيون قسما من العلم على ما صرح به رئيسهم فثبت ان الاختصاص في المؤمن به وجعل
التصديق المعتبر في الايمان بعينه التصديق المنطقى فانه من ظاهر الحق واما ما ذكره في فصل
المسئلة من القول بان محل الايمان هو النفس على نظر اذ قد صرح في شرح المواقف ان الظن
الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان
ايمان اكثر العوام من هذا القبيل لدفوع بالنقض عنه ان كون الايمان عبارة
عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامه مشعر وقال
بعضهم بعدم كفاية الظن القوى الذى لا يخطر معه احتمال النقيض كما ان ظاهر كلامه
اشارة الى الكفر يعنى ما ذكره ههنا مخالف لما في شرح المقاصد فقال قوله
اسم الكافر وجعله كافرا في الشرع كل منهما الى الكفر في مثل هذه الصورة التى يكون
التصديق متحققا فيه من امارات التكذيب في الظاهر وفي حق اجراء احكام
الدنيا لا فيما بينه وبين الله وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق مع عدم
به دائما بمنزلة العدم ولذا نقضها اورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا الشقى
والعادة ذلك راجع اذا فرض حصوله مع التصديق وجعل بمنزلة العدم انتهى

ويمكن ان يقال المراد بقوله كان اطلاق الكافر حقيقة وبقوله يكون فيما بينه وبين الله تعالى
ويؤيده ما في شرح المواقف من ان سجود الصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية
بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجري عليه
حكم الكافر في الظاهر قوله فلان الكلام في الايمان الحقيقي ولا الحكمي يعني ان اطفال المؤمنين
مثلا حكم لهم بالايمان من غير تصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان حكم ايمان الاولين
ابائنا للاولاد وقيل ومن امثاله ما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي
لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي فانه تصريح في ان الكلام فيما هو اعم من الايمان
الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان الشارع جعل
المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء
كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله هذا مناف
لما عليه المتكلمون من ان النوم الخ فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد للادراك
الكسبي ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حال اليقظة وعلى تقدير
التسليم ما ذكره محمول على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قولهم ينام عيني ولا
ينام قلبي قوله والذهول في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول الحاصل في حال النوم
والغفلة انما هو الذهول المفسر بعدم ملاحظة صورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم
التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون حاصلا قوله واما
حال الحضور فليس كذلك دفع لما يتوهم من ظاهر قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حال النوم و
والغفلة مع انه ليس كذلك لان المتبع في تلك الحال الذهول عن نفس المصدق به وحاصل
الدفع ان مراد الشارح ان في حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم النوم

المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل صح غيره

فاتحادهما

انما هو عن حصول التصديق فذلك الحال اي حال النوم والغفلة صح

بمصدق

والغفلة

قوله وقد يذهل عنه فيها اي في حال الحضور التصديق في قلبه حصول له حاصل ان يذهل عن حصول التصديق الى حال لا يلتفت النفس اليه حتى التصديق قصدا لانه نظرا الى عدم الالتفات الى ما حصل في القلب يسمى ذهولا عن حصوله لا لغفلة ولا عن ... كالغافل

والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما له بل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق
حاصلا ولم يلاحظ ولم يلتفت الى كونه ذاهلا عنه وقد لا يذهل فيها بان يلتفت النفس
ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حصل في القلب
ذهولا عنه ولا عرفا اصطلاحا انتهى كلامه وفيه بحث لانه قد نقل الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم
الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح
في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك الخ اي ولاجل
ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر بنوع
ما ورد على من ذهب الى ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت اذا كان
الاقرار مرة في العمر كافيا فما معنى لاحتمال السقوط قلت معنى لاحتمال السقوط انه يحتمل ورود
المنافي له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمل اصلا قوله على وجه الاعلان على الامام
اي امام محلته وقريته وبلدته ليجري عليه الاحكام من ركوب الجنازة ودفنه والصلوة عليه لان
في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة ونحو ذلك قوله بخلاف ما اذا كان ركنا ذكر في
في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في
في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود
في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار لاجراء الاحكام عليه فقط
انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان قوله يدل بالتنصيص على ان محل الخ يعني ان ههنا مطلبين الاول ان الا
قرار ليس جزءا من الايمان والثاني ان التصديق لا يتغير اما الاول فلدلالة النصوص
على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو من فعل
اللسان داخلا فيه واما الثاني فهو ان التصديق لا يساير ما في القلب المعرفة والاذعان
والعقيدة واليقين وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فلو جاز الاول اتفاق

على انه يكفي التصديق واللسان الايمان هو التصديق ولم يعين في الشرع بمعنى آخر كما
عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا عن معناه اللغوي الى سائر معانيه القلبية
كان منقولا باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولا لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة
بالايمان خطابا بما لا يفهم الامر وهو مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير استفسار وبيان
مع ان الصحابة امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما فصل وقع الاحتياج الى بيان
ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل قال النبي عليه السلام لما سأله عن الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عند سماع الشارع لان
النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على
معناه الاصلي الذي هو التصديق ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الخ يعني ان الدلالة
النصوص على ان محل الايمان الشرعي القلب انما يكون ان يكون المراد بالايمان الواقع
في النصوص الايمان اللغوي فيكون المفهوم منها ان محل الايمان اللغوي القلب
لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزءا من معناه الشرعي ولا
نزاع في ان الايمان يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي
عليه السلام بخلاف الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر الى خصوصية
المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى اصل المعنى منقولا يدل على ذلك ان النبي عليه السلام
بين متعلقه دون معناه فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان
بالنسبة الى معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان معنى المنقول عنه
مجاز عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون المراد بالايمان الواقع
في النصوص الايمان الشرعي لئلا يلزم الكلام على خلاف الاصل يرد عليه انه يحتمل الخ
يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث

وبما جاء به من عند الله

ورده

في كلام الشارع

لكونه

لكونه محل جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هلا شققت قلبه فعلمت انتفاء
الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما بقبول
الاقرار او النصوص معاضدة لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق
القلبي شرط لاجراء الاحكام والنصوص الثلاثة الاول ولكون الاقرار والاول وهذا
الحديث للثاني ولا يخفى انها انما تتم الخ يعني ان الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة
لا يعرفون منه الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا غير انما يتم اذا
ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه اللغوي وهو التصديق اللساني ويرد عليه ان
على هذه المقدمة اي عدم النقل محال لان النصوص المعاضدة دالة على انه امر قلبي فيكون منقولا
الى التصديق القلبي وهو حجة بانه لو فرضوا الخ فان قيل نعم الايمان وهو التصديق
الخ بانه الحكم اذا سلم ان الايمان هو التصديق ففيه تسليم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان
تجعل الايمان عبارة عن التصديق اللساني لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك ولا
يرد ما ذكره يرد عليه ان ليس المعتبر عنه بل المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد
اللفظ حتى يلزم ان المتلفظ بكلمة صدقت لو كان مهملا او موضوعا لمعنى اول
التصديق القلبي مصدقا للنبي صلى الله عليه وسلم في العرف واللغة بل المعتبر عندهم
في الايمان هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يحصل التصديق فهذا
معنى انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا اشكال
ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي
عليه السلام في العرف واللغة بلا ريب وان لم يحصل التصديق القلبي فبطل ما
اي اذ اعتبر ان معنى كون اللفظ الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع
الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال على
التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة والاعتداد بها عند عدم المدلول

ولكون الاقرار

لدلالته

اذا لوحظ في اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فانه اذا لم
يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية يعتدون بها ويجعلون المقر المصدق
مومنا وانما قلنا يبطل ما قيل اذ لا دخل فيما ذكره في الاوضاع فان الواضع
لما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلق يجب ان يكون المتلفظ
المتلفظ بذلك اللفظ مومنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول اللفظ فيه او لا ولا
يمكن التوقف في تعيين اللفظ الدال المطلق مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم
المدلول قوله نعم لا اعتبار لها في حق الاحكام توضيح لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها
عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد لها عند عدم المدلول
في حق الاحكام عند الكرامية اذ المقصود الواضع من اعتبار الدلالة هو تحقق
المدلول واذا لم يكن ذلك متحققا يكون المتلفظ بذلك الدال مع عدم المدلول كالمتلفظ
المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى اخر فلا يجري عنده الاحكام التي تجري
على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا الخ ما يؤيد القول بنفي
الاعتبار الخ اي قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر بلفظ الاذعان يكون مومنا
لغة وشرعا لتحقق بلفظ الدال الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه يستحق ذلك
الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار
دلالته واما قوله من اضمر الاذعان الخ فذكره استطرادي لا دخل له في التائيد المذكور
قوله اي يطلق عليه لفظ المومن الخ اي ليس المراد بقوله يسمى مومنا لغة انه يطلق
عليه لفظ المومن لغة لتحقق مدلول اللغوي كما يفهم من ظاهر العبارة ولا انه يلزم ان
يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومن لغة لقيام
دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق لفظ بعض الالفاظ على
سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها عند الاثار اللازمة للعصب

والوجه

والوجه قوله وهذا الموافق الى الاقرار الخ قال في المواقف انه لا نزاع في ان ذلك
التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة وكذا انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع
فيما بينه وبين الله تعالى ويفهم من مؤونة الكلام انه على هذا اعني قوله التصديق اللساني
معنى هذا اللفظ وهذه اللفظة لا دلالتها على معنى ما ادعوه في الاقرار قوله
لانهم لعلهم بحكم الخ هذا الاعتراض بعد ما صح ان الحيثية لها مدخل بالمعتبر عندهم
الدال سواء تحقق مدلوله او لا ثم وارد كما لا يخفى اللهم الا ان يلاحظ ذلك
قوله هذا مذهب الرقاشي فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون
الاقرار وحده ايمانا وعند القطان يشترط هو التصديق المكتسب بالاختيار قوله
رد اخر على الكرامية الخ يعني ان ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني
مخالف لما انعقد عليه الاجماع وهو الحكم بايمان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار
لمانع قوله لا على المصنف الخ ليس ردا على المصنف ومن تابعه على ما توهم من انه
رد على المصنف من جعل الاقرار جزءا من الايمان فانه مخالف للاجماع المنعقد على [illegible]
ايمان المصدق الذي لم يتفق الاقرار وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المصنف
لم يجعل الاقرار ركنا لازما بل ركنا يحتمل السقوط حالة حتى يكون مخالفا للاجماع
على ان قوله الخ وايضا صريح في انه رد اخر للكرامية قوله كما في قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح الخ فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل فيهم لعظمه
شانه كما قيل وداخل في جنس الملائكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح
جبرئيل اما اذا كان المراد خلقا اخر اعظم من جنس الملائكة على ما قال الفاضل
تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء
او شرط تعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح شرطا وكان
بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون شرطا بنفسه لكن

جزاء الشرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام لاختتام الوحي اتمام النوافل
وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لكثرة يجب بكثرة تعلقاته فان
متعلقاته امور متعددة من حيث وجوب الايمان فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم
فرضية الصلوة يجب عليه التصديق بها اذا علم فرضية الصوم يجب عليه الايمان بها
ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تتزايد بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات
المتعلقة لتلك المتعلقات ايضا فيزداد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه تصديق
واحد متعلق امر واحد وهو مشاف ما جاء به النبي عليه السلام قوله اذ لم يكرون يجب ذوداتها
لانها بعد ختام الوحي امور معدودة لا زيادة ولا نقصان فيها قوله فلينا
وجه التامل ان الكثر بهذا الاعتبار راجع من الاجمال الى التفصيل وهو لا يفيد الزيادة
وانما يفيد كمال الاجمال الا يرى ان من علم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمال التفصيل
العلم انه زايد على الاول انما يرى انه كامل منه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة بذواتها
كما في عصر النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق كلما زادت
المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان حاصل اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل
ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه يؤول الى الدوام على العبادة عبادة
اخرى زايد على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زايد على الايمان
وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل يتزايد ام لا وكون الدوام
عبارة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير نفس التصديق وهو ظ
وقد يدفع بان المراد اي قد يدفع النظر المذكور بان زيادة الايمان انه تزيد زيادته هو
اعداده المتجددة التي حصلت بتجدد الازمان ولا شك انه عدم البقاء في
لا ينافي الزيادة بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب التجدد فيرد عليه ان النزاع
في حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زايدا بحسب التعدد

لامدخل

لا مدخل في الزيادة ذاته وحقيقته وهو ظ كما هو مذهب الخوارج بناء على
ان الاعمال مطلقا جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال
المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو موافق لما في شرح المقاصد حيث قال واما
على الرابع وهو ان يكون اسما لفعل القلب والجوارح على ما قيل انه اقرار باللسان
وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل ترك العمل خارجا عن الايمان داخلا في
الكفر واليه ذهب الخوارج او غيره داخل فيه وهو منزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة
الا انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل
مندوبة انتهى كلامه لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه
عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الا انه الطاعات باسرها وذهب
الجبائي وابنه واكثر البصرة الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على عندهم هو
الاعمال فقط والله اعلم بحقيقته مذهب الجبائي هما ابي علي وابنه ابي هاشم
فهو من باب التغليب كالعمرين من باب التغليب في ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما
فان قلت انتفاء الحكم انه اذا كان الاعمال جزء في حقيقة الايمان فيكون
قوله الزيادة امرا ظاهر المحل بحثه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فلا
مزية على كل اجزاء الماهية ليكون زيادة ولا يتحقق الا به وبدونها يكون نقصانا
قلت التوجيه ما يقع حاصل الجواب ان الاعمال ليست مما جعلوها جزءا لها
حتى ينتفي بانتفائها بل هي يقع جزء منه اي وجدت فاما لم يوجد الاعمال فان الايمان
هو التصديق والاقرار اذ وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد الايمان
على ما كان قبل الايمان انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات
التي من الفرائض والنوافل التي اتى بها المكلف وهذا مذهب العلاف وعبد الجبار
ووجيب اي واجبات مال جميع الواجبات من الافعال والتروك وعند ابن عيينة

الجبابرة قوله ان التكليف بالشئ الخ فان التكليف بالشئ يجب ان يكون متعلقه نفس
الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب بالمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشئ
بحسب التحصيل فانه يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان يكون الاسباب
المفضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدورا اولا وقد يكون الشئ باعتبار ذاته
غير مقدور وباعتبار تحصيله كالتسخن والتبرد والقيام قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان مقدورة
اعلم ان المراد بكون المامور به اختياريا ومقدورا ان يكون هو في نفسه من مقولة الفعل
على ما سبق الى بعض الاوهام بل ان يكون المكلف بتحصيله متعلق قدرته كالعلم وانقياد الاذعان
كالتسخن والتبرد ونحو ذلك واذا تأملت فكثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة
اسم للهيئة المجموعة التي تكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا
يمكن العبد من كسبها واجزائها ومعنى الا تكون الواجب المقدور المثاب عليه
الشرع الا من نفس تلك الهيئة واذا تأملت في سائر الطاعات واكثر العبادات
اعني الايمان بالله تعالى من هذا القبيل فانه عبارة عن التصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وبا
وردن و راست گوی داشتن المقابل للتكذيب والانكار وهذا المعنى من فمن ان هو
مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون الايمان من الافعال الاختيارية انه
يحصل باختيار العبد وكسبه كالعلم والقيام ويسمى على ما عرفت قوله واما جعل
التكليف الخ واما الجواب عن الاشكال الذي اورده الشارح من ان المامور به
لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات على ما ذكره الآمدي من ان التكليف
بالايمان تكليف بالنظر الموجب له بسبب استلزام له بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه لم
فالحق الشرع وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب يجب
لان القدرة بالمسبب لا تتعلق الا من هذه الحيثية وهذا كما في قوله بالقتل
الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر بفعله وذلك هو ضرب

السيف

السيف قطعا فهو عدول عن الظاهر قوله معرفة الله واجبة اجماعا وقوله امنوا بالله
والحق ان النظري الخ تأييد للجواب الذي ذكره الامام الرازي اي الحق ان العلم
النظري وان كان يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن
نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيضه لكن العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه
النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد عما ينافيه لكن النظري يكون بالنسبة مقدورا
لسببه فلا يصح التكليف به بخلاف الضروري فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم
فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما حكم ايجابيا لم يمكن بعد تصورهما ان يعتقد النسبة
بينهما قوله في الحق اذا كان المراد بكونه مقدورا انه مقدور بحسب التحصيل يكون هذا
كلام بعض المتاخرين وهو ان التصديق باختيار التصديق الجزء او الجزء من انواع
التصديق هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة اليقينية اعم من
ان يكون حاصلا بالاختيار او بدونه فالتصديق عنده نوع من المعرفة اليقينية الا
ختيارية قوله فان قلت يلزم ان يكون المعرفة الخ اذ لا واسطة بين التصور و
والتصديق وانما لم يكن داخلة في التصديق يكون داخلة في التصور قوله قلت
التصديق الايماني يعني ان ما ذكره بعض المتاخرين من قوله التصديق بتنزيل
باختيار الخ تفسير للتصديق المعتبر في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي
المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية فلا اشكال وتحقيق الجواب
عنده ان يكون عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو
المعنى الذي يعبر عنه بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول اليقين
بدون الاذعان الذي هو اختياري والعلم الكائن اذعانا للنسبة فتصديق
والا فتصور وهذا مجمل كلامه في شرح المقاصد قوله يستلزم ان يكون الخ وهو
الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع
وكل مسلم مؤمن قوله

بانه المعرفة اليقينية اختيارية
وتفصيل كلامه

والانقياد مطلق سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه انقياد الاعتقاد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فالاسلام الاتحاد المطلق قال الامام الغزالي في احياء علوم الدين الاسلام عبارة عن التسليم والاسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب هو التسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح قوله

اي لم يجد في قرية لوط عليه السلام غير كلمة لكنت فهو بدل للاستثناء والمستثنى منه وجدنا المومنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير المعنى لم نجد في قرية لوط من المومنين الا اهل بيت من المسلمين فقد استثنى المسلم من المومن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قوله

وانا قلنا الى اخره اي وانما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب دليلا كلمة من البيانية فانه لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير فما وجدنا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون بلا بالكلمة من في الخط انما بيانية فيدل على ان المبين من جنس المبين والبيت ليس من جنس المسلمين قوله فلكثرة البيوت والكفار تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا وقوله ولئلا يلزم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت فالمجموع تعليل لقوله وانما قلنا لذلك وان كان التكرار لازما تعليل مشعر بكون كل منها وجها مستقلا لانه لولا كثرة البيوت والكفار لا يدل على ان المراد بالبيت اهل البيت ولولا لزوم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء ولكون المستثنى منه خاصا فلا يكون منها وجها مستقلا في اثبات التقدير المذكور وانما قال

للاسلام

للسلام لجواز ان تكون كلمة من صلة المقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو مذهب الاخفش فلا يكون نصا فانهم يجوزون زيادة من في الاثبات كقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم اي ذنوبكم او بعضها وقد قال الفاضل الجلبي الكلمة من والاظهر التبعيض وهو بيان لا يشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدخولها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في اللباب وعندي عشرون من الدراهم ان كان المراد من الدراهم دراهم معينة اكثر من عشرين فهي تبعيضية لان العشرين بعضها وان كان المراد منها جنس الدراهم فهي تبيينية لصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وهنا كذلك لانه يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت وغيره اعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على الاتحاد بحيث لا يحتاج فيه الى هذه المقدمات ولا يرد عليه الاعتراض الاتي بان يقال ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر رعاية لفواصل الاية فاصل الاية فما وجدنا من المسلمين غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لم يصح لان الحكم انما هو باخراج المومنين على ما يدل عليه قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المومنين فلا معنى لنفي وجدان سوى البيت الواحد منهم اذا كان المسلم اعم من المومنين لانه يدل على ان الحكم باخراج المومنين فلا بد من ان يكون هنا وبين في الصدق ليكون الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله ويعترض بان الاستثناء يعني هذه الاية على تقدير حملها على الاستثناء ايضا لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد لجواز استثناء الاخص عن الاعم كما في قولنا اخرجت العلماء فلما تركت الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله وقد يستدل بقوله تعالى اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه قوله ويرد عليه انه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام

الاي ح
غير المومنين ح
غير المومن ح
غير المسلمين ح

ماهو مغاير بحسب المفهوم والا لزم ان الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة

لكونها مغايرة للمفهوم وهو باطل المراد المغايرة بحسب الصدق فالمعنى من يبتغ الا

يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فيحتمل ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون

ويكون الايمان مقبول الصدق الاسلام عليه لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد وهذا كما

اذا قلت ومن يبتغ غير العلم الشرعي فقد شهد فانك كما لا تحكم بسهو من يطلب الكلام

لان مرادك ان من يبتغ ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي

وبالجملة ذم غير الاسلام لا يستلزم ان الاخص مما يلزم اذ اطلقت على الحيوان مذموم لا يستلزم

ان يكون الانسان مذموما قوله اى فيما ارسل الخ دفع لما يرد على عبارة من

قولهم الى اوامره ونواهيه بان لي خبر يستلزم ان يكون الاوامر والنواهي مع جملة الا

وذلك ظاهر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال في المعنى فيما ارسل

من اوامره ونواهيه اونقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهي

اخبارا الاستلزامها لها فان الامر بالشيء يستلزم الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشيء يستلزم الاخبار

عن تحريمه قوله وذلك لاستلزام التصديق بالوهية الله تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا

واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها احكامه فلا يرد ان بعض الكفار كانوا يصدقون

بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام الالهية عندهم لان عدم تصديقهم

لعدم ثبوت كونها احكام الله تعالى عندهم قوله فبينهما تغاير اى اذا كان الاسلام

مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم

فعلم انهم لم يريدوا الاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد بمعنى عدم التغاير بحسب الصدق قوله

الاولى ان يقول الخ حاصله انا لا نسلم ان الاية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان

لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم تحقق مدلوله اذ قولهم اسلمنا بمنزلة آمنا

لكن قيل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ووجه اولوية هذا الجواب انه في جواب الرد

الاعم ح

اخبارا ح

التصديق اه اى ح

ونفى ح

ما نفى عنهم الايمان وبدل القول آمنا بالقول اسلمنا ليستقيم ولذلك وقع قوله قولوا ح

صرف اللفظ اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي اللازم للمعنى اللغوي المجازي بخلاف هذا الجواب

فانه يستعمل في معناه الشرعي هذا او يرد ان تغير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وتبديل اسلمنا

فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان الكلام ان يقول آمنا وانهم لا يصح قوله امنا

مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تعالى

قالت الاعراب آمنا بل المقام ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا قوله هذا معارضة في المقدمة

اى في المقدمة الدليل اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع كما ان الاول

اعني قوله فان قيل قالت الاعراب آمنا الخ معارضة في المطلوب اعني الاتحاد والايمان والاسلام

وتحرير المعارضة ان الاول ان دليلكم وان دل على الاتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى

قالت الاعراب آمنا الخ حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير الثانية ان دليلكم

وان دل على ان الاسلام هو الانقياد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام الحديث حيث جعل

الاسلام عبارة من الجوارح هذا الكلام وعليه ان المعارضة انما يكون بعد اقامة الدليل

والمعلل اقام الدليل على المقدمة المذكورة فلا نسلم المنع لتلك المقدمة يعني

هو ان الاسلام هو الانقياد والاذعان لقوله عليه السلام قوله وقد يقال اذا اشترط الخ

اى وقد يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة التي هي جزء

من الاسلام مواطاة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن

التصديق لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد السؤال على مذهب الشيخ

القائلين بعدم الانفكاك احدهما عن الآخر نعم لو لم يشترط على المواطاة في الشهادة

كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك باطل عندهم

وليس شئ الخ اى ما يقال ليس شئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك كل منهما عن الآخر على

صدق به بل في تحقق بان مرادهم ان كل مؤمن وكل مؤمن مسلم وعلى التقدير

الاشتراط على المواطاة انما يثبت استلزام الاسلام للايمان لا انهما نزاع انا هو

حيث ح

اعمال ح

فلنا ان سلمنا ح

قوله هذا معارضة في المقدمة

واما استلزام الايمان له فلا لان المصدق لا يستلزم الاعمال وعلى الاول ح

في تحقق الاسلام بدون الايمان اي لا تحقق الا يمان بدونه ولم يذهب اليه احد فلا جهة
للبيانية **قوله** على ان في عدم الاعتبار بوجه الكلام اي هو توجيه عنى قوله وذلك حقيقة التصديق
فانه يدل على ان الاسلام يرادف التصديق لانه يستلزم اتحاد المفهوم ويقول مع
قوله وذلك حقيقة فذلك يستلزم حقيقة التصديق والتعبير هو عن الاسلام بمبالغة
فيرد انه في ملاحظة على ما مر من قول الاشعري في باب قوله ولا نعرفهم فيما عدم وجودها وجوده
فلا يكون عدولا دعوى ولا عن الكلام الصحيح **قوله** من الاجماع اي الاجماع الاكثري
وعلماء الصحابة والتابعين وانما قلنا ذلك لما قال الامام تمام وقد ذهب اليه كثير من
من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي قوله والمروي عن ابن مسعود ان
الايمان يزيد وينقص **قوله** اي المنجي والاخرى الحاصل يعني اي المراد ان الموقع في الايمان
المنجي والمهلك والسعادة بناء على ما يترتب عليه الشواب وكذا في الشقاوة بناء على ما هو
بالخاتمة فان ختم بالخير فهو مؤمن سعيد والا فهو كافر شقي ولكن المراد ان الايمان
الحال ليس بايمان ولا كفر الحال ليس بكفر وان الايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء
الاحكام الدنيوية **قوله** فلا يرد ما قيل انه اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك
لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل وان صار على ان يكون المراد مطلق
الايمان والكفر وهو ظاهر **قوله** اي ترجح جانب الحكمة يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة
انها تقتضيه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة ترجح جانب الوقوع على الترك
وتحض عليه كما وان مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي
الذي يعني انه يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد
لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس المعنى الوجوب الذي زعمه المعتزلة بحيث يكون
تركه موجبا للنقص **قوله** الاستقامة صراط الطريق المستقيم والاعتدال في الطرفين وتوسط
سلوك الطريق المتصف بها والخارج عن كثير مساويا للطريق المتصف بها مع جواز ترك سلوك

المستقيم

المستقيم واختيار الغير المستقيم فرحمة للاختيار اي لا يرد عليه ما يتبادر الى الذهن
ترجح الحكمة جانب الوقوع انا نسلم اذ لم يكن في جانب ترك الارسال حكمة خفية لا نطلع
عليها اذا كانت فلا ترجح الوقوع على الترك **قوله** والحق ان عبارة المتن يعني ان عبارة
المتن مشتمل على ما يليق بالمراد اي ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة **قوله** لا يناسب
سوق هذا المقام لان سوق الكلام لبيان ان ارسال الرسل رحمة باعتبار مصالح امور
الدين والدنيا حيث لا يستقل بها العقل على ما يدل قول الشارح وكان من نفسه رحمه
ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم هداة الخلق والمنفعة وهو ظاهر **قوله** قيل لا بد من
من موافقة الطبع لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدعوى
ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا لها كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان
ادعى احد النبوة وقال معجزتي ان ينطق هذا الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق وانه مخالف
للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه
بل ازداد اعتقاد كذبه لان الكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة لان معجزته هو
احياؤه وهو غير مكذب لدعواه والحي بعد الحياة يتكلم باختياره فيه مكان حجر
وان في الصورة الاولى ايضا لان المعجزة هو النطق مطلقا لكن لا التحقق الا
في ضمن كلام فيكون الكلام الصادر في الجماد معجزة وهو مكذب فلا
يكون معجزة **قوله** واجيب بان ذكر التحدي يعني ان ذلك القيد مذكور
التزاما لان ذكر التحدي يستلزم فان التحدي هو طلب المعارضة في مقام
دعواه ولا شهادة على ان يكون الخارق موافقا للدعوى **قوله** وقد وقع في صدر
الكتاب الى الاشارة الى جواب آخر ذكره فيما قيل وهو ان الله تعالى يخلق
الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة فلا

نقض بالوصيات المحققة قوله على انه امر ونهى الخ اى امر ونهى غير مقصودين على جهة

كما ان التبليغ بهما [illegible] فلا يرد ما قيل ان النبي عليه السلام مختص بالوحي المستلزم للنبوة تامل لانه

قد امر امورا بلا واسطة على ما عرف في صدر الكتاب ان بعثة الله لتبليغ الاحكام اى امر

ونهى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا واسطة يستلزم النبوة لجواز ان يكون على

نفسه لا يكون للتبليغ قوله لم لا يكفي الخ فيه دفع لما يسبق الى الخيال ان الجنة ليست دار التكليف

فتوجه الامر لا في دار التكليف لانه ليس بيانا لصحة كونه فيها بمعنى التكليف الامر

والنهي وتحققا في مادة آدم وحواء في الجنة ترتب جزاء ارتكاب المنهي عنه

فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما قوله ثم يأمر الخ اى في كون الامر بلا واسطة الملك

الملك في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تعالى اذ اوحينا الى امك ما يوحى

وكذلك امر عيسى عليه السلام بلا واسطة وهو قوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة على ما يدل

عليه ما قبله وهو قوله فناداها من تحتها اى جبريل عليه السلام الا تحزني قد جعل ربك تحتك

سريا وهكذا قوله ان المراد الامر من الله بلا واسطة النبي صلى الله عليه وسلم بالكلام

المنظوم في اليقظة من الوحي المستلزم للنبوة كما في حق آدم عليه السلام على

ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا آدم اسكن الآية فانه اوحى ظاهر مختص بالنبي عليه السلام

لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى

عليه السلام فلانه يجوز ان يكون بالالهام او بالمنام فان الالهام يطلق على القاء

المعنى في الروع في اليقظة وعلى استماع الكلام في المنام ايضا فلا يكون

بالكلام المسموع في اليقظة ولا نسلم ظهور ان يكون على الثاني وفيهما ان

كان غير منها به واما في حق عيسى عليه السلام فلانه يجوز ان لا يكون الامر من

الله تعالى اما اذا كان الامر الى علي عيسى دون تحتها اى فناديها من تحتها اى السفل

مكانا فظ واما اذا كان ظهر جبريل عليه السلام فظهور ان يكون الامر من قبل نفسه لا من الله

تعالى والنهي الامر بلا واسطة النبي اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي عليه السلام

يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى الغير لانه حينئذ معنى النبوة وهو

سفارة العبد بين الله وخليقته من ذوي الالباب لتبليغ الاحكام وامر آدم عليه السلام

كذلك لانه يعلم اسماء ذريته ذلك الامر والنهي مع ان الخطاب لآدم فقط على ما يدل عليه

قوله تعالى واذ قلنا يا آدم الخ ولهذا انفرد فيما ورد في الاربعين ان كان آدم نبيا

قال نعم لكن كان رسولا من رسل الله لانه لم يكن في الجنة سوى آدم وحواء وكان الخطاب

لهما بلا واسطة اذ آدم عليه السلام لقوله ولا تقربا والملائكة رسول الله ولا تخصيص الا ان

اضافة الخطاب لآدم وحده واذ قال حواء النهي من باب التغليب التي عليهما ايدل

عليه قوله اسكن انت وزوجك الجنة قوله منع الاستدلال الاول وهو قوله وانا نبوة

محمد اما قوله ولم يستدل ارباب البصائر الخ على اظهار المعجزة على اليقين وهو كلام

الذي اشار اليه بقوله احدهما على سبيل الاجمال وهو سائر معجزاته التي اشار اليه

بقوله وثانيهما انه نقل عنه الخ ومنع الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما الخ اجوابه

منع الاستدلال الثاني وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم الخ قوله وما روي

في عيسى عليه السلام يعني ما يورد من ان ما روي ان عيسى عليه السلام يرفع الجزية عن الكفار ولا

يقبل منهم الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا فيدل على نسخ شريعة

محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه دفع ذلك الايراد ان نبينا

عليه السلام بين انتهاء حكم قبول الجزية الى وقت نزول عيسى عليه السلام فلا انتهاء يكون

من شريعة نبينا فلا نسخ على انه اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية

من قبيل انتهاء الحكم لا لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج الينا من

جهته لعطائه عسكر الاسلام لتحصيل استطاعة الجهاد مع الكفار وعند نزول

عيسى عليه السلام تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عسكر

الاسلام

في زمن الكفار (ش) كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب اي حصة مؤلفة القلوب
فانهم كانوا قوما قد اسلموا ونيتهم ضعيفة لتتألف قلوبهم بالاعطاء او اشراف قد ترقب
باعطائهم دخول قومهم في الاسلام بتلك الهبة واتباعهم وقيل اشراف يتألفون على ان يسلموا وكان
النبي عليه السلام يعطيهم من خمس الخمس من خالص ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان ابي بكر رضي الله تعالى عنه
من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ باجماع الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح [illegible]
وذلك ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قال البعض المتأخرين كما في النهاية وانما سقط مؤلفة القلوب
لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال (م) مثل العقل والضبط والعدالة
الى آخره العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بنور الحس المحسوسات
ويعتبر كماله وهو مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو
سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بحفظ حدوده
والعمل بموجبه ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل
رواية من اشتدت غفلته خلقة او كان سهوه ونسيانه غالبا في حفظه او مساهلة
بعدم الاهتمام بشأن الحديث وان وافق القياس لفوات اصل الضبط
بالنسيان او بعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله
بان يكون المرء منزجرا عن المحظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فلا يقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي
لم يعرف فسقه ولا عدالته لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول الحق والتصديق بما
جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ولا يشترط ظاهرا ويتحقق على طريق المسلمين وثبوت
الاحكام بتبعية الابوين بل المعتبر كمال الايمان وهو البيان اجمالا بان يصف الله
تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل فلا يقبل رواية الكافر
والمبتدع الذي كان داعيا الى هواه لانه يتعمد الكذب بالتعصب الدين

والعدم

واما عدم الطعن فهو ان لا يكذب الراوي بان عمل بخلافه فيصير مجروحا او من غيره فان من الصحابة
فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا
بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكرا او مجروح لا يكون جرحا وان كان مفسرا
فان كان بما هو جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والتعصب يكون
جرحا والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول (قوله) ولو جاز يعني لو كان يجوز
كذب النبي عليه السلام عمدا في الاحكام او سهوا جاز او دعيا لبطل دلالة المعجزة على صدقه
فيما اتى به من الله تعالى اي دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية قطعية وانما قيد الجواز بالوقوع
لان جواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة اي حصول العدم بنقلب [illegible]
مع جوازه في نفسه (ش) وكذا في السهو اي هكذا لا يجوز صدور الكذب عمدا في الا
حكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة
فان المعجزة دلت على صدقه في جميع ما اتى به مطلقا (قوله) وقال القاضي الباقلاني انه يجوز
صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي
تعمد وقصد النبي واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة
فلا ينافي جواز الكذب سهوا دلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه في المذهب انه لا يجوز عنهم
في الاحكام التبليغية مطلقا (ش) يعني به سوى الكذب في الاحكام التبليغية سواء
كان كذبا في غير الاحكام التبليغية او غير كذب كسائر المعاصي (ش) يرد عليه اي
اي يرد على ما قال لو انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عنهم لانه الموجب للنفرة
والكلام في انه يمتنع صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمدعى
(ش) اذا ادى الى [illegible] بالتقية [illegible] الدعوة نقلا للموافقين بل عند بعضهم او اكثر
المخالفين (ش) فيه بحث هذا ايراد على كلام [illegible] وبين [illegible] العقول [illegible]
منقوض [illegible] الى [illegible] يجوز [illegible] دفع [illegible] في بعض الصور

وفي بعض الاوقات باعلام من الله كما علم الله موسى وهارون بقوله لا تخافا انني معكما
اي بطريق الوحي في السنة الى غيرهم الخ يعني ان المراد بالوقف الظاهر هو الفرد الكامل منه
وهو حيث الذنب الذي لغير الانبياء كما في قوله تعالى في آدم وحواء وجعلا له شركاء
فيما آتاهما اي جعلت اولادهما شركاء بدليل قوله تعالى عما يشركون واما قلنا المراد
ذلك لان الحمل على تلك الاولاد اسم موقوف على الظاهر فلا يحسن به المقابلة بينهما وفيه
اضطراب اي في عبارته لم توجد اذا المراد بوقف الظاهر ما عدا تلك الاولاد في الحمل
العام على ما عدا الخاص بواسطة المقابلة وفيه ما فيه اي فيه من التكلف ما فيه فان
دعوى كون اولاد آدم معصومين في نوع الانبياء وتوقع التبادر غير مسموعة وبمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد توجه الخ اي قد توجه الاستدلال
بهذا الحديث بانه يدل على انه عليهم افضل اولاد آدم ولو ساغ في انه اولاد
في هو افضل منه على جملة الاقوال فقيل انه نوح عليهم لكثرة عبادته وطول
عمره وقيل ابراهيم عليهم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله
والخبيئة وقيل عيسى عليهم لكونه روح الله وصفيه وفضيل الافضل فضل فيكون
نبينا افضل من آدم ايضا وهو المطلوب والا ولم يستدل بقوله الا اكرم
الاولين الخ واما قوله عليهم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير
من يونس بن متى فهو اما قبل علمه بكونه سيد ولد آدم او قاله تواضعا او منعا منه في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله لا نفرق بين احد من
رسله اذ الاصل في الاستثناء الخ اي الاستثناء الحقيقي وهو المتصل
لان الاستثناء الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع
فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظاهر
وقد يجاب بان الامر للعلاء الخ اي وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بقوله فان

فان قيل ابليس يدخل في الجن لا في الملائكة مأمورون مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فسقط بان الامر الاعلى يشملهم والمأمور للادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به فالضمير في قوله فسجدوا راجع الى القبيلتين كانه قال فسجدوا المأمورون الا ابليس وفيه ما فيه الخ ولم يبين ما فيه
ولعل الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور لعدم وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب يكون
الامر بالسجود لجماعة الملائكة وابليس لكان منهم وبكونه عنهم بالملائكة تغليبا للاكثر على الاقل
او للاشرف على الادنى فالاستثناء على هذا متصل لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجاز باعتبار
التغليب لكونه ليس بحقيقة فانه لا حاجة في الاستثناء الى التسمية ملكا على سبيل التغليب بل يحصل الامر
للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر لا من حيث كونه كلام الله تعالى غير
متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوتت جواهرها ودرجاتها من حيث تفاوت
النظم فان القارئ في اعلى المراتب ودونه في البلاغة قصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة
والبلاغة وان حمل على ان كلها من كلام الله النفسي فمعنى الوحدة ظاهر لانه
انه دال على كلام الله النفسي فان جميع الكتب واحد من حيث دلالتها لا تعدد
ولا تفاوت في نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعدد ولا تكثر
فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت ذواتها وتفاوت مراتبها من حيث النظم اي من
حيث الوجود اللفظي الخ الكل متحد من حيث كونه كلام الله تعالى لان كلام
الله قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات وقد يطلق على النفسي الواحد
من جميع الجهات فان اريد به في قوله كلها كلام الله الكلام اللفظي فمعنى قوله
كلها كلام الله كلها متحد وهو واحد محتاج الى البيان وهو من ضمير سورة الكهف
الى الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله وان المعنى ان جميع
الكتب متحد من حيث انه كلام الله غير متفاوت في هذا الوصف وانما التعدد

ذو اتصاف وتفاوت في مراتبها بحسب النظم وتفاوت خصوصياته فان القران في اعلى
المراتب واقصى الدرجات لما في نظمه في اقصى مراتب الفصاحة والبلاغة فان اريد
بكلام الله في قوله كلها الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله دليل على كلام الله الازلي
القائم بذاته تعالى ومعنى قوله هو واحد وهو ان كلام الله الازلي واحد شخصي لا تعدد فيه
ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء اي في الكلام
اللفظي الدال عليه فعطف التفاوت على التعدد واذا كان المراد
بالكلام اللفظي ويكون المعنى الكل متحد من حيث كونه كلام الله لكنه لا يكون عطف
التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء
في العطف التفسيري بمعنى انه لا يكون القصد بالتبع هو المعطوف عليه ويكون
المعطوف عليه استطرادي لا يكون فيه كثير فائدة كذلك القصد بالتبع بيان
جهة تفاوت الكتب وترجيح بعضها على بعض اد الجهة انما هو ذلك دون
بيان تعددها لان ذلك على ذلك التعدد غير محتاج الى البيان فذكره استطرادا
ذي ليس فيه كثير فائدة وكذلك نزل الحكم احد التعدد في بيان خصوصياته ثم يقال
ان تفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما لم يجعل عطف
تفسير بل يكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي على ما مر تقريره والاول انسب بقوله
اي التوجيه الاول انسب بقوله لان القران كلام واحد لا يتصور فيه تفصيل
فان معناه ظاهر لان القران كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفصيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي من خصوصياته التي يكون بعض سورة
افضل من بعض كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه تفاوت من جهة
تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات مثل القراءة والكتابة وذلك ظاهر وانما قال ان
لانه يمكن توفيقه بالتوجيه الثاني بان يكون معناه لان القران دال على كلام واحد

لا يتصور

لا يتصور فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يتعلق بالكلام اللفظي الدال
عليه يكون بعض السور افضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد لا تفاوت فيه الا باعتبار
الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال يكون بعض الكتب افضل على بعض لكنه خلاف الظاهر
يفهم منه ان المعراج وذلك لان الحق انه ما ثبت بالخبر المشهور متعلق بالطلوع فيكون
المعراج من السماء الى العرش مشهورا وما ثبت بطريق الاحاد يعني كون المعراج من السماء
الى العرش الكرسي ليس مخالفا لما ذكره انه فيما بعد من قوله من السماء الى الجنة او الى
العرش او غير ذلك فانه ثابت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او العرش
او الى طرف العالم لا ان مطلق العلو حتى ينافيه وقد يجاب بان المراد انه يدل على ذلك
بالآية بانا سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لا نسلم ان الآية نازلة في شأن المعراج
فان المراد بالرؤيا انه رأى في المنام رؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر فانه عليه السلام رأى في
المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شأنه وقيل انه اي
في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن المراد رؤيا في
المنام لكن المراد رؤيا انه سيدخل مكة قبل الدخول فيها على ما قال الله لقد صدق
الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الآية وقيل اي في الجواب عن الآية
سلمنا ان المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الآية نازلة في شأن المعراج
لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة لقول المكذبين فانهم كانوا يقولون انها
كانت رؤيا فسماه الله تعالى بها تحكما واستهزاء لهم كما في قوله اين شركائي
الذين فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله شركاء
ايضا بطريق المشاكلة لقولهم تحكما لهم واستهزاء والاولى ان الجواب
الثاني اولى لانه قد وقع في بعض النسخ الروايات لقد صدق محمد ليلة
المعراج عن مشاهده ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره لا يتم على هذا الرد

الحديل

بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلا الروايتين وكان اولها ولانه ليس على هذا الجواب وقف

عن انظار المتتبع ورا الفهم هذا الكلام العقل سعد دهاش من غير نفس يدل عليه لا يخرج عن الاشكال

و ويظهر الحق بما ذكرنا تمام الحلول السجود احدا لا انه ليس من الخوارق على ما امر في صدر الكتاب

و وجه الضبط ان الخارق اما ظاهر على يد المسلم او الكافر والاول اما ان يكون مقرونا بدعوى النبوة

فهو المعجزة او لا والثاني لا يخلو من ان يكون ظاهرا من النبي صلى الله عليه وسلم قبل دعواه فهو الارهاص

او لا فهو الكرامة والثاني على يد الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه وهو الاستدراج

او لا فهو الاهانة منه لا يجب لان الخوارق الاربع حينئذ لا يعني لانهم انكروا جواز

ظهور امر خارق على بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق على بعض الصالحين

سوى الانبياء لان الخوارق الاربع حينئذ ليست محل النزاع فان المعترض يقول

بلوغ بها والا اي وان كانت الخوارق الاربع حينئذ محل النزاع لا يكون النزاع

فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعترض ارهاصا ولا يخفى فساده

ذلك تامل على ان سوال ذكرنا اي بحث عن قولهم انكر لو كرنا علم بذلك

فاصل الانكار ذلك قولكم والا لم سأل المعترض لكن هذا قلنا يجوز ان يكون السوال

استفسارا لمعرفة قوم المعتزلة اعلم ان بينها بالالف الاشباع اي الحاكم بين مقدار من

الفراق فيقدر حذف مثلا اي مكان فراقكما وجعلت بين ورود وحوكما

اي زمان فراقكما وهو لازم الاضافة الى المفرد فلما قصدوا الى الجملة اشبعت الفتحة اضافتهم

فتولدت الالف ليكون دليلا على عدم اضافته لمقتضاه اليه لانها انما ترتب للتوقف اذ زيد

حرف الكافة في اخره لانها تكف المقتضي عن الاقتضاء و وهو من الطف الرمز

الخ فانه اذا زيدت في اخره الالف او كفت ما اذا اضيف الى الجملة لا يكون اللازم

و ان كان عند اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرناه

لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث واما كونه لازمة الاضافة الى الجملة

الكلية

فيهما

الاسمية كذا في الكتاب لكن قال الشيخ الرضي بعد خلاف الاخفش والمعتزلي فيه وقال ابو ملك

يلزمان الاضافة الى الجملة وما قيدها بالاسمية و وفيهما معنى المجازاة اي فيهما بينا

وبينما معنى الشرط كما في اذا واذ وهو تعليق امر باخر و فان تجردهما كلمتي المفاجأة

نحو بينما زيد ... كلمتي المفاجأة فالعامل فيهما بينا وبينما معنى المفاجأة

المكاني في تلك الكلمتين اي كلمتي المفاجأة وليس العامل هو الجواب لانه مجرور بالاضافة

اذ واذا ام اليد وما في صلة المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم تعهد كلمة واحدة يتعلق

مقدم معنى وجه قياسه من وجه اخر وكذلك ما هو بمنزلته في المعنى فمعنى بينما رجل

يسوق بقرة اذ انطقت البقرة فاجأ زمان التقاء البقرة بين اوقات يسوق رجل

هكذا حققه في شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى الظرف والا فلا

يجوز ان يكون ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون العامل فيهما هو الجواب لكن

انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ مع مضافا اليه حتى يمتنع عمله وان ظرفا

المكان لا يضافان الى الجملة الا حيث كما او ظرفي زمان كما هو مذهب الزجاج وهو

فاسد لانه لا يكون للفعل الواحد ظرفا زمان والاحسن ما قال الشيخ الرضي في بيان

اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا في جوابهما ان اذا واذ ان كانا ظرفي مكان

فهما غير مضافين والعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذا واذ منصوب المحل

على انهما ظرف مكان له وبينا وبينما على انهما ظرفا زمان له فالتقدير بينا زيد قائم

اذ رأى عمرا اي في اثنائها قيام زيد في ذلك المكان قيامه وان كانا

ظرفي زمان فهما مضافان الى ما بعدهما على انه مبتدأ او خبر بما قبلهما وبينما

فالتقدير وقت رؤية زيد عمرا كائن بين اوقات قيامه وهو يحتمل مثلا انه

مستدرك الخ حتى لو ادعى الرسالة لا يظهر على يده الخارق عادة وقد سبق في

صدر الكتاب ان الخارق المراد فيه ما يكون كيف يكون الكرامة معجزة لنبيهم المعجزة

الاتم

ماخوذة في مفهومها ان تكون مقرونة بدعوى ولا دعوى في الكرامة حاصل الدفع ان عدها
من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا السوق
الحديث نفي فضيلة يراد فيه ما يتى الى منطوق احد على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت فضيلة
احد على ابي بكر لا تم وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يتى في العرف لاثبات الافضلية ان كان المنطوق
لا ينفى بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا
يرد عليه انه ان اريد بعد موت الجميع ان اريد البعدية الزمانية فان اريد بالزمان
زمان موت النبي عليه السلام لا يفيد التفضيل على علي من مات قبل موت النبي عليه السلام
وان اريد زمان بعثة النبي عليه السلام يفيد منطوقه تفضيله على النبي عليه السلام ايضا
فلا بد من تخصيص النبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين سواء كان اريد بعد موت النبي
عليه السلام او بعد بعثته لا يفيد التفضيل على سائر الامم وفائدة التقييد نفي يفيده
ومنطوقه لا حاجة الى البيان قوله اي اكثر اهل السنة والجماعة انما قيد بالسلف
باكثر اهل السنة للاشارة الى ان السلف فيما بعد كان السلف كانوا متوقفين في تفضيل
عثمان رضي الله عنه قوله امر لا يعلم الا بالاخبار من الله تعالى وليس الاختصاص بكثرة
اسباب الثواب موجبا لزيادة قطعا لان الثواب تفضل فله ان يعاقب المطيع
ويثيب غيره قوله واما كثرة الفضائل ثم ما ذكر هذا مخالف لما قال الآمدي
انه قد يراد بالفضل اختصاص احد الشخصين من الآخر اما باصل فضيلة لا وجود
لها في الآخر واما بزيادته فيكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما كالعالم والكاتب
بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره
له وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا
سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة الواحدة ارجح
من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها

[illegible]

جزم

فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمذكور ان ابا بكر رضي الله عنه خطب الخ
يعني ما ذكره الشارح من اجماع الصحابة كان في وقت وفاة النبي عليه السلام يوم وفاته
مخالف لما هو المذكور من ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجماع
كان في اليوم الثاني وقت الصبح قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة
الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص على قتلة عثمان رضي الله عنه
متعلق بقوله لتوقف علي او معاوية رضي الله عنه واعراضه تعود الى طلحة لشبهة هي ترك علي كرم الله وجهه واعراضهم
القصاص على قتلة عثمان رضي الله عنه ولهذا ان تاخيرا منهم مع عظم جناياتهم توجب الاضرار
بالائمة وتعرض الدماء للسفك ولكن علي رضي الله عنه ان يستحسن قتلة عثمان رضي الله عنه
مع كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها بدايتها
فالتاخير اصوب قوله ويحمل الخ يعني اراد الجواب اي يحمل الحديث المراد بالخلافة الواقعة في
الحديث الخلافة على الولاء وهو ان لا يقع فيها فتور ثم الامارة سواء كانت
كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة او لا فيحتمل جواب الشارح والمحشي فقط ذكره الفاضل فقام
المحشي هذا المعنى ليس مغايرا لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب او هو من جواب الشارح
لانه يشكل عليه بخلافة عثمان وعلي رضي الله عنهما فانه خالف معهما اهل الشام
فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة تدور ثلثين سنة والعهدة بخلاف
الكاملة في ثلاثين سنة لا ينافي ان يكون بعدها ملكا وامارة بل خلافة
غير كاملة قوله فان وجوب المعرفة الخ فيه بحث لانه نظير يدل على وجوب
تحصيل المعرفة ان وجد الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اي
قوله عليه السلام صلى الله عليه وسلم وقوله لان الامة جعلوا الخ وقوله لان كثيرا
من الواجبات قوله بطلان قاعدة الوجوب الخ متعلق بقوله لا على الله تعالى اصلا
وقوله والحسن والقبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا قوله وقد

بين بان ما هم الح اي المراد بالامام في الحديث من هو لم يعرف نبي زمانه مات ميتة جاهلية فلا
يرد الاشكال قوله والمعصية ضلالة الح اي فلكل معصية ضلالة الامة كلهم بالضلالة لانه كذلك
والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قوله وقد يجاب
بانه انما يلزم المعصية الح لو صدق تحقيق الحديث بان المراد من مات ولم يعرف نصب
الامام لعجز او اضطرار ودليل الى الفوت اتيح المحظورات وهذا الجواب يدفع الاشكال
بعد الخلفاء العباسية قوله ان قلت حقيقة العصمة على ما ذكره الشارح الح يعني العصمة
على ما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب
فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا يكون ظالما وبهذا سقط انه هذا الاعتراض مما لا ورود
له لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية المسقطة سواء الاثم عنهم
التوبة فلا يلزم من كونه غير المعصوم عاصيا مذنبا ان يكون ظالما اللهم الا ان
يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية بناء على ما اشتهر ان الظلم
وضع الشيء في غير محله قوله قلت معنى قولهم حقيقة العصمة يعني التعريف الذي ذكره الشارح
ههنا تعريفها بالغاية واما تعريفها الحقيقي ما ذكر في شرح المقاصد فهو انها ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم من انتفاء تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل
لجواز ان لا يكون تلك الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنه فاذا غير المعصوم
لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك انه يحمل قوله حقيقة
العصمة ان لا يخلق الله الح على ان غاية العصمة وما لها ذلك بيانا فيلزم تيان لفظ
الحقيقة الحق ان العصمة كالشجاعة تطلق على الملكة التي هي مبدأ الاثار وعلى نفس الاثار
الاثار ايضا والشارح بين المعنى الاول في شرح المقاصد وفي هذا الشرح
المعنى الثاني فلا تدافع بين كلاميه ثم ان الظلم الح جواب ثان عن الاعتراض
يعني انه لو سلم تقدير حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم

ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من المعصية لانه التعدي على الغير وليس كل معصية ظلما
حتى يكون غير المعصوم ظالما وان اريد الظلم المطلق لا الظلم المقيد بقيد نفسه يكون التعدي على النفس كما في قوله
المؤذي بالظلم على نفسه قوله وقد يجاب الح اي وقد يجاب عن الاحتجاج انه لغة بقوله لا ينال
عهدي الظالمين بان المراد بالعهد عهد النبوة على ما ذكره المفسرون [illegible] ولا يخفى عليك ما فيه
اما اولا فلان امامة النبوة لا تثبت بالظاهر الا من [illegible] فقال ان هذا الجواب خلاف الظاهر فقد عدل عن الظاهر
قوله وقد يجاب بان معنى جعل الامامة شورى الح يعني ان هذا الاعتراض انما يرد لو كان معنى
جعل الامامة شورى انه جعل الامامة [illegible] الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه
انه جعل تعيين الامامة ذات مشورة بين ستة ويؤيده ما في تتمة الاية فوض اليهم ليتفقوا
فينصبوا للامامة اصلحهم يدل لذلك كلام الكشاف حيث قال في تفسير الشورى لا ينفردون بامر
اجتمعوا عليه علم انه جعل الخلافة شركة بينهم ولا اعطاها الى احد قوله وهو امر كلي ابتداء وبقاء و
ذلك بقاء وهذا الدفع ما في الاية انما يدل على نفي الوصول وهو لا يتناول الا فقد
نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه حتى يدل على انعزال الامام بالفسق
وحاصل الدفع ان الوصول امر كلي ابتداء وزمان بقاء فان شيئا لو وصل بشيء يكون
حدوث ذلك الوصول في الان ويكون ذلك الوصول باقيا في زمان الانفكاك
بينهما فيكون مفهوم الاية نفي وصل عهد الظالمين ابتداء وبقاء فيدل على الانعزال
فلو قلت لا نقول الوصول بمعنى المصدر الذي حاصل الجواب انه مدلول الفعل المعنى
المصدري والمعنى المصدري للوصول الحدوث [illegible] انما هو كيفية الحاصلة
في المعنى المصدري يسمى بالحاصل بالمصدر وليس كذلك مدلول الفعل فلا يدل الاية على
نفي وصول الامامة للفاسق ابتداء قوله على ان صيغ الافعال الح اي على
انه لو سلمنا ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة للحدوث
فيكون مفهوم الاية لا حدوث وصول العهد للظالمين فلا يدل على الانعزال

الفرق قوله يرد عليه انه اذا اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط الملكة
فلنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التوقيت على استلزام الدليل بمعنى غير تام اذ المراد بالعصمة
لا الشرط عدم الفسق في بقائه الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط عدم الفسق ان اريد
بالعصمة عدم الذنوب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه في الامامة ابتداء قوله فلو ان الخ
تأييد لاشتراط عدم الفسق قوله اعلم ان مباحث الامامة الخ مقصود الشارح دفع ما يتوهم
ان مباحث الامامة من مباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين من حيث ان نصب الامام واجب
عليهم ام لا فكيف عدها الشارح من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظاهر قوله وهو
مكيال مخصوص الخ اى النصيف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا الضمير في نصيفه
راجع الى احدهم وقد يكون النصيف بمعنى النصف فعلى هذا الضمير في نصيفه للمد و
هو ظاهر ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد ذهبا لما بلغ ثوابه ثواب انفاق
واحد منهم مدا ولا نصفه وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق
الحال في نصرة النبي عليه السلام وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك
مفقود بعده قوله فبحبهم يحبهم الخ قالوا ان الحب ... للبغض وان
الحب بمعنى المحبة دون المعنى المصدري والباء في بحبه صلة ... للفعل
وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح وليست للسببية ولا الالصاق
على ما قال الفاضل المحشى لفوات المعنى الذي ذكره الشارح بقوله يعنى ان المحبة المتعلقة
الخ قوله والفروج على السروج والفروج جمع فرج والمراد ذوي الفروج
اعني المرأة والسروج جمع سرج وفي الحديث لعن الله الفروج على
السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية على
ما بين في الاصول قوله اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الخ فمثال المحكم
قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فان قوله الى يوم القيامة سد

باب

باب النسخ مثال المفسر قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة فان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه محتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا مثال النص قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه سيق لبيان العدد
فهو نص فيه وظاهر في حل النكاح لانه يعلم الحل من الآية الاخرى اعني قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم ومثال الخفي السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي
في النباش والطرار لاختصاصهما باسم اخر ومثال المشكل وان كنتم جنبا فاطهروا
فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق
وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في
الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في
الحدث الاصغر وهذا لان الامر بالغسل ثبت بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد
يدل على التكلف والمبالغة ومثال المجمل قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان الربوا
في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم المراد اي فضل حرم لما بين
النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ليحكم
في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما
كذا في التوضيح قوله ولم يكن المحمل الخ ... عن وجه ... ان لا يكون
اصلا يكون مأولا لكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين يكفر بتأويل الخ
اى اذا كان عدم الكفر مشروطا بان لا يكون متحتما مأولا في ضروريات الدين
فتأويل الفلاسفة لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الحشر والتنعيم والتعذيب
لا يدفع كفرهم لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل في ضروريات الدين لا
يدفع الكفر قوله في الاجماع يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل
موجبا للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة اما الكفر منكر الاجماع
الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشارح في التلويح اما حكم الشرع المجمع عليه فان
كان

اجماع ظني فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا فبعض يكفر وبعض لا يكفر والحق انه لا يكفر
الخمس مما علم بالضرورة انه من كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا انما الخلاف في غيره قوله
اي على تقدير كون الجازم عاصيا انما قيد بهذا ليصح ترتب قوله فلا يلزم ان يكون المعتزلة كافرا
اما اذا كان قطعيا او عاصيا قوله معنى هذه القاعدة الخ دفع لما يقال ان من وا
ظب طول عمره على الطاعة ومع ذلك يعتقد قدم العالم ان لا يكون من اهل القبلة ومحصل الدفع
ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات الدين اذ منكرها كافر
بالاتفاق والحق انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا
على ما هو من ضروريات الدين فمن واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا
يكون من اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة الخ المقصود دفع ما ذكره الشيخ في كتابه
بقوله هذا او الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم من قال بخلق القرآن يكفر ومثاله
مشكل ووجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء فلم يوافقهم
فقهوا في تلك القاعدة وقالوا بتكفير المعتزلة لاتحاد القائلين بنفي الصفتين
فلا احتياج الى الجمع قوله اطلاع الخ يعني ليس المراد بالاطلاع ما يتبادر منه من كونه
واسطة بل الاطلاع مطلق سواء كان بوحي ظاهر بلا واسطة او بواسطة التوقيع
الحق قوله والمعنى انه يعلق ... الحي اي معنى انه مس ... تعلق
وقد يراد بالمس ... المعنى ... المس وهو الملامسة ... اي بمعنى الفاعل
والمعنى انه ... متعلقا بالجن قوله ... لتفريق الجن ... فيه
الوصف ... قوله وغوره ... الارض ... اي اسفل في الارض
بضم الفاء اسم كالفتوى ومعناه ... العقد وقد بفتح الفاء
فقال السليمان اثنا عشر سنة الخ ومن هذا يعلم ان سليمان كان في الاجتهاد
لعدم سن الوحي قوله ثم يرادون اي كل واحد من صاحب الحرث والغنم لكل

من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت الخ ومن هذا
يعلم ان حكم داود وعلمه كان بالاجتهاد والا لما جاز له الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه
قوله وعرض عليه هذا الدليل الخ يعني لا نسلم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لسليمان علم بالذكر حجة لانه يجوز ان يكون تخصيص سليمان علم بالذكر حجة لكون ما فهمه هو الافضل
وان كان ما فهمه داود وعلمه ايضا حقا يشعر بذلك قوله عز وجل ولو لم يكن ذلك
قال هذا ولو تكرر عنه الحق من يشعر بذلك قوله وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه
حكمهما حصول الصواب والعلم بامور الدين واما تخصيص سليمان علم يعني ان ذكر الاولى
من الانبياء بصرف الحكم في غيرهم قوله وعرض عليه ان الاجماع الخ يعني ان الاجماع
الثابت بالنص وحدانيا هو من ثبت به صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات
ديا الثابتة حكما بالنص معنى فلا يلزم الدليل المط لعدم تكرار الاوسط اذ تعين الدليل
هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله
على ان القياس الخ اي على انا لا نم ان القياس مظهر فانه عند خصم القائل بان كل
مجتهد مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله وعرض عليه بانه ان اريد الخ يعني ان اريد انه
لا تفرقة في العمومات الواردة انه لا فرق بين الاشخاص فيما ثبت بالعمومات صريحا وهو
الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يثبت المط اذ المدعي ان الحق في الاجتهاديات واحد
وهو ان ما ثبت لو ثبتت التفرقة بين الاشخاص فيها وان اريد انه لا تفرقة
بين العمومات بالنسبة الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فمم بل هو اول
المسئلة ومحل النزاع قال الشيخ في التلويح والاصوب ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا
يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى لم يلزمه تقليد
مجتهد معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما بالحرمة والاخر
ولم يرجح احدهما عنده ولم يستفت عملا بشيء منهما اذ اتبع اجتهاد المجتهدين
تعيين

وان بقي الاول حقا لزم صحة المجتهد المنافسين بالسوية والالزم ان يسمى بالاجتهاد
وكذا المقلد او صار مجتهدا او لم الوجهان الاولان يفيد انه لا يجمع ان الوجهين
الاولين وان كان يفهم منهما ما تفضيل آدم عليه على الملائكة لا سائر الرسل
لكنه يعد الى تفضيلهما بناء على انه لا قايل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل
لكنه ان تفضيلهما بناء على انه لا قايل بالفصل بين آدم وغيره من الرسل لا يعد الى
تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وافادة الحصر الى يعني بحصص تفضيل عامة البشر على الرسل
الملائكة بتقصور في الآية بوجهين اما بالتخصيص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء
المراد هو الرسل مرارا ولا وجه انه يفيد تفضيل رسل على الملائكة دون عامة البشر على عامة الملائكة
واما التخصيص العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد
تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على
رسل الملائكة وعلى كلا التقديرين لا يثبت المدعى ويمكن ان يقال المقصود الآية على ما
باق ولا تخصيص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد تفضيلهما من جميع الرسل
على جميع العالمين وانما خص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد
الاعتراض المذكور اورده الشيخ المحقق ان اي يخص العالمين او يخصص
آل عمران وآل ابراهيم بالانبياء لان التخصيص انما يحصل ببعضهم وقد قال عليه السلام
افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس انه افضل الاعمال احمزها اي اشقها ذكره في النهاية
بكد الى الغنى ... وبه يظهر ان هذا الوجه يفيد المدعى لا يحصل عليه
المنع المذكور لجميع عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر ... فتم الدليل
... على عموم هذا انما يه ما اوردته يا ادعو في هذا الكتاب ...
... بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب سنة ١٢١٦
الحمد لله على الاتمام والصلوة على خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام تمت الكتاب بعون الله الملك الوهاب

تمت تمت تمت تم

لكنهما
البشر
المختص
نتيجته
على تقدير
المؤمنين

بیدل از دور وطن چون گذشت ذوق
غم هم بسکه یاد آشیان کردم
قفس هم تنگ شد

بیدل از دور وطن چون گذشت ذوق غم هم
بسکه یاد آشیان کردم قفس هم تنگ شد

[illegible]

مولانا معنوی [illegible]
[illegible]
او خدا [illegible] جان [illegible]
[illegible]
[illegible] طبیب [illegible]
[illegible] حال [illegible]
گفتم که ملا خود و کبستم تا تو پیر بی حال بود
گفتا [illegible] سیدل [illegible] آرزو
گفتم که [illegible] بود
گفتا جمال ما [illegible] تنها [illegible]
گفتم [illegible] بود
گفتا [illegible] حال [illegible]
گفتم که از گرد [illegible] بود
گفتا که [illegible]
گفتم که [illegible] بود
گفتا که [illegible] ایمان [illegible]
گفتم که شیطان وقت مرگ در قصد ایمان بود
گفتا نگاه [illegible] صد شیطان بود
گفتم که [illegible] جان [illegible]
گفتا که [illegible] فرمان بود
گفتم که [illegible]
گفتا که [illegible] بود
گفتم که [illegible]

[illegible]

ای ثنوی ورد ربانی سی
از تو بگو چه جرم از ای بنده ای سی
ای بی بهر داغی ای ممنون دل بیلعون ابر و بیم
جفا های زنند خلق و دنیا و جفا کی سی
غیر از آن جفا ها همی زندو از ... تند ها
عشق نعیم ... نعمت جو ... زند ها ای
سبب موسی ... را ... و من ... او
ای تو ... زند و لعل ... جوشن زند مهر او
مغز و ... ان من ... جان سی
حسن آن تفسیکه ... ابر ... جسم ... آر
شمع چراغ مشعل ... داغی با صفای سی
نور دید کور آن ... کند کنج
بعد هزار سال ... خاک ... سی
نوره تو قاو ... جهان ... گفت
چشمه شد آب چشم ... ولقای سی
شود ... لقای ... زنده شود لقای سی
... قیامت ... دار سی
... ریش ... رنج ... ای سی
... را ... بسته ... مجنون
غم ... سینه ... ای سی
... فا ... ابر ... دوران
گفتم ای جا جان از ... بیمار سی
داری در دامان ... دل بیمار سی
گفتم ... دل خسته ... خستم بسته سی
بس چه ... عاشق خون خوار
من ... عاشق ... زار سی
ای ... دل ... تو عاشق ... زار سی
... دلدار سی ... گرم بار سی
... بازار سی ... بازار سی
ای ... بیمار سی ... بازار سی

مناجات
از درد بیقرارم فریاد رس الهی
کس نیست جز تو یارم فریاد رس الهی
مسکین و دردمندم ... بندم فریاد رس الهی
جز از تو دل ... شنیدم
شبها همی طبیبم ... فریاد رس الهی
... جان رسیدم ... فریاد رس الهی
کردم ... خطاها ... فریاد رس الهی
از نفس خود جفاها ... نفاق ای
هر درد و ... فریاد رس الهی
... گدای فریاد رس الهی
بیمار ... حقیرم ... اسیرم
پیوسته من حقیرم فریاد رس الهی
هستم شکسته خاطر ... الهی
هستم ... ناصر فریاد رس الهی
از ... هزاران ... فراوان
راحت رسان ... فریاد رس الهی
هم عالم الغیب ... ستار العیوبی
هم کاشف القلوبی فریاد رس الهی
... ایمان ... الهی
محنت ... فریاد رس الهی
هستم ضعیف ... فریاد رس الهی
... فریاد رس الهی

از درد ... فریاد رس الهی
... جز از تو ... فریاد رس الهی
... فریاد رس الهی
... فریاد رس الهی
... سلطان ... فریاد رس الهی
... کل حال
معبود ... فریاد رس الهی
قیوم ... فریاد رس الهی
فرمان ... مطلق فریاد رس الهی
... گناه کرده نامه سیاه کرده
... فریاد رس الهی

مخمس

[illegible]

ای صدر بدر عالم یا مصطفی محمد
در مکه بود مقصد بالای عرش نامت
پیغمبران مرسل اول بوده شفیع رسل
من که ترا ندیدم نام تو خوانده شنیدم
گر نام تو نبودی ایمان ما چه بودی
گر مهر تو نباشد این کار ما چه باشد
فردا که بود قیامت تو بهر امت
گیلان کوه ساری شیراز بخارای
بلبل نشسته بر گل طوطی [illegible]
ای مرد زن چه گویم غیر ترا نجویم
ای سر السیر او دیت فدای جانم
ای ماه آسمانی قندیل روشنایی
ای رهنمای عالم یا مصطفی محمد
محبوب ذو الجلالی هادی [illegible]
در تو دو کون شاها سر دفتری
جبرئیل [illegible] راحت تخت نگاهت
عرش از نور تو معلق [illegible]
صدیق [illegible] ز تو احمد
فاروق [illegible] از دل جان آورده با تو
عثمان [illegible] ای نور دیده
[illegible] علی حیدر [illegible] منظر
یاران جمله اصحاب [illegible] شده یار
تو خاتم نبی محمد مقصود [illegible] ولی

ای نور بهر دو عالم یا مصطفی محمد
حق حبیب هر رسالت یا مصطفی محمد
هستی ز جمله افضل یا مصطفی محمد
در سینه تو برکه بود یا مصطفی محمد
ما همچو [illegible] یا مصطفی محمد
همچون تنی که بیجان یا مصطفی محمد
همچون ما را کند عنایت یا مصطفی محمد
خوانند ترا بزاری یا مصطفی محمد
در بزم فلک [illegible] غلغل یا مصطفی محمد
نعت ترا بگویم یا مصطفی محمد
ما همچو [illegible] گویت یا مصطفی محمد
نعت تو گفت [illegible] یا مصطفی محمد
سرخیل نسل آدم یا مصطفی محمد
سرچشمه زلالی یا مصطفی محمد
همه سایه خدای یا مصطفی محمد
حیران روی ماهت یا مصطفی
ارض از نور تو معلق یا مصطفی
از صدق باد آمد یا مصطفی
از راه عدل آمد یا مصطفی محمد
زان ذو [illegible] یا مصطفی محمد
سقای حوض کوثر یا مصطفی محمد
ارباب جمله احباب یا مصطفی
بشنو [illegible] یا مصطفی محمد

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

حسینا از کربلا دیده جان مادر [illegible]

حسینا [illegible] دیده جان مادر [illegible]

[illegible] کشته [illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] مصطفی [illegible] جان مادر [illegible]

دریغا [illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

ندارم طاقت و درد [illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

دریغا [illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] جان مادر [illegible]

[illegible] بسم الله الرحمن الرحیم

[illegible] جان [illegible]

چگونه [illegible] جان [illegible]

حسینا [illegible] تو امروز

حسینا [illegible] تو امروز

حسینا [illegible] تو امروز

حسینا [illegible] تو امروز

ندارم طاقت [illegible] جان خواهم

حسینا [illegible] تو امروز

حسینا [illegible] تو امروز

حسینا [illegible] تو امروز

سلام [illegible]

حسینا [illegible] تو امروز

[illegible] مصطفی [illegible] خواهم

حسینا [illegible] تو امروز

ندارم طاقت [illegible] خواهم

حسینا [illegible] تو امروز

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

ملا عبد

بسم الله

الرحمن الرحيم